N° 2 1935 Février

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

LES MONASTÈRES DU WADI 'N NATROUN

Les vieux moines d'Égypte se métamorphosent aisément dans l'imagination de nos contemporains en personnages de légende ou d'épopée. Le fait est dû, pour une part du moins, aux traditions plus ou moins historiques par lesquelles surtout leur mémoire s'est transmise. Qui n'a lu, ne fût-ce que par extraits choisis, l'une ou l'autre de ces *Vies* innombrables des Pères du désert, où la piété monastique a grandi en les immortalisant les luttes victorieuses soutenues par les « athlètes » du Christ ? Le visage émacié, la chevelure broussailleuse, la barbe hirsute et pendante, le dos voûté, la démarche branlante à l'appui d'un bâton noueux, la mélote ou peau de chèvre négligemment jetée sur une nudité dédaigneuse des conventions civilisées, mais le regard fixé dans l'incertain du ciel et perdu dans la contemplation des choses divines, tous ces traits du solitaire, esquissés par les anciens récits, médités par la foi, projetés sur les toiles, avec une piété tantôt naïve, tantôt raffinée, par les maîtres les plus célèbres, se sont gravés dans l'imagination populaire chrétienne pour y constituer par leur ensemble *le* portrait, idéal et surhumain, de l'ascète égyptien.

Si belle que soit la légende, la reconstitution de l'histoire « simple et véridique » ne doit pas manquer cependant de retenir aussi l'attention du public cultivé. Même en se révélant à nous

sous un aspect plus humain, plus « nôtre » les vieux solitaires ne risquent pas de voir se dissiper la sympathie et le respect que la sainteté et l'austérité de leur vie leur ont mérités. La réalité telle qu'ils l'ont façonnée suffit à elle seule pour forcer l'admiration. Et leur portrait, pour se trouver tracé par l'historien avec des couleurs plus sobres et en traits plus nuancés, plus conformes aussi au vrai, n'en apparaît à l'œil du critique que plus délicatement tracé sans rien perdre de la naturelle beauté de l'original.

Bien des essais de reconstitution historique soit particuliers soit généraux des monastères ou du monachisme égyptien ont été tentés jusqu'à présent (1). Aucun toutefois n'atteint, à notre connaissance, en exactitude et précision de description, en vivacité de couleurs, en étendue d'information, la monumentale étude dont nous présentons aujourd'hui au lecteur les lignes et conclusions les plus générales.

C'est au Département égyptologique du *Metropolitan Museum of Art* de New York qu'est due cette œuvre qui honore grandement à la fois et l'Institut qui a présidé à son exécution et les collaborateurs qui lui ont apporté leur concours.

En 1916 déjà, la Direction du Département égyptologique, projetant l'édition d'une série précieuse de photographies, plans, levés, sections et autres dessins divers faits en 1909-1911 par W. J. Palmer Jones au cours d'un séjour de plusieurs semaines aux monastères de la vallée de Nitrie en Égypte, avait fait appel à un savant de talent, Hughe G. Evelyn White, pour fournir à l'illustration son commentaire historique, archéologique et artistique. Ce plan initial assez modeste, prit vite une extension

(1) La bibliographie du sujet est extrêmement abondante et nous ne pouvons pas songer ici à la reproduire même quant à l'essentiel. On pourra trouver une orientation générale sur le monachisme égyptien soit dans MACKEAN, W., *Christian Monasticism in Egypt to the Close of the fourth Century*, Londres, 1920; à compléter par VAN CAUWENBERGH, P., *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe*, Louvain, 1914, soit encore dans HEIMBUCHER, Max, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3e édition (refondue), vol. I, p. 60-84, Paderborn, 1933. La bibliographie de ce dernier ouvrage, si récent qu'il soit, présente toutefois quelques lacunes assez regrettables.

inattendue. La recherche historique s'avéra plus laborieuse qu'on ne l'avait prévu. Car il n'existait aucune monographie d'ensemble sérieuse sur ces monastères. L'historique dut donc être refait à nouveaux frais. L'étendue de la recherche détermina aussi l'ampleur de l'exposé. De plus une heureuse découverte de feuillets de papyrus coptes faite lors de la première visite de l'auteur aux monastères en 1920 invitait tout naturellement aussi à la publication de ces textes. Ainsi l'ouvrage, primitivement conçu en un volume unique et dans une intention nettement archéologique, finit par comprendre les trois gros in-quarto, dont l'édition vient de s'achever : les *New Coptic Texts* (1) qui contient l'édition commentée des textes découverts en 1920, l'*History* (2) qui contient non pas l'histoire des monuments mais bien celle des établissements monastiques de la région depuis leur origine jusqu'à nos jours, enfin l'*Architecture and Archaeology* (3), ce dernier volume seul directement réservé à l'édition des photographies et planches (4), ainsi qu'à leur commentaire historique, archéologique et artistique. Nous nous trouvons donc en présence aujourd'hui, non pas d'un simple album de vues introduites et commentées, comme l'œuvre avait été initialement projetée,

(1) *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn.* Part I : *New Coptic Texts from the Monastery of saint Macarius*, by Hugh G. Evelyn WHITE. New York, 1926, XLVIII-304 pp., 28 pl., in-4°, 12 dollars broché, 15 dollars relié.

(2) *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn.* Part II : *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, by Hugh G. Evelyn WHITE (edited by Walter HAUSER). New York, 1932, XLIV-499 pp., 8 pl., in-4°, 15 dollars broché, 17,50 dollars relié.

(3) *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn.* Part III : *The Architecture and Archaeology*, by Hugh G. Evelyn WHITE (edited by Walter HAUSER). New York, 1933, XXXIV-272 pp., 18 illustr., 93 pl., 15 dollars broché, 17,50 dollars relié.

(4) Le nombre des photographies et planches s'était accru en 1920-1921, au cours des voyages de l'auteur et de ses compagnons de travail, H. Burton et W. Hauser. Burton se chargea de la prise de photographies, ce qui ne se fit pas toujours sans difficulté, ni péril même parfois, un certain nombre d'endroits à photographier étant d'accès dangereux, et de plus passablement obscurs (voûtes, etc.) ce qui nécessita l'emploi de réflecteurs. Hauser prit sur lui la vérification des plans et tracés déjà faits par Palmer Jones et en compléta fort avantageusement la série.

mais bien plutôt d'une reconstitution d'ensemble de l'histoire des monastères de Nitrie et de Scété où le philologue, l'archéologue et l'historien se sont prêté un mutuel concours au plus grand profit de l'œuvre commune (1).

Situation géographique.

Pour juger à sa juste valeur ce que fut le monachisme nitriote, ses méthodes ascétiques et son influence, il faut sans doute tout d'abord se rappeler que les solitudes où il fut pratiqué ne représentent qu'une de ces multiples terres d'élection, particulières à l'Égypte, où de longs siècles durant s'exerça, comme en autant de palestres, l'activité ascétique de ceux qui visaient à une vie plus parfaite. Situées dans la région occidentale de la Basse-Égypte, elles ne doivent faire oublier ni celles de la Moyenne, ni celles de la Haute-Égypte qui constituent à proprement parler ce qu'on s'est accoutumé d'appeler la Thébaïde. En fait, le monachisme sous toutes ses formes, anachorétique, semi-anachorétique, cénobitique a été florissant en ce pays partout où le désert, voisin des régions peuplées, offrait aux âmes avides de perfection et dégoûtées du siècle, un refuge et une solitude (2).

(1) Faut-il ajouter que l'édition a été faite avec le plus grand soin et avec un luxe d'impression qui manifeste à la fois et la puissance des moyens financiers de l'Institut éditeur (appuyé il est vrai, par les largesses d'un mécène, Sir Edward S. HARKNESS), et la volonté de ne rien omettre qui fût de nature à accroître l'agrément de la lecture.

Le plaisir que l'on ressent à la compulsion de l'ouvrage se nuance toutefois de regret à la pensée de la disparition tragique de l'auteur, survenue au moment où il pouvait espérer commencer à jouir des premiers fruits de son immense labeur. C'était au temps où Evelyn White corrigeait les premières épreuves des *New coptic Texts*. Sa mort subite laissa achevés seulement en première composition et ayant besoin de révision les deux autres volumes sur l'*History* et l'*Architecture*. Il faut évidemment tenir compte de ce fait pour juger avec équité cette partie de l'ouvrage. Huit ou neuf ans devaient s'écouler encore avant que ces deux volumes pussent paraître. Ils portent donc, outre la signature d'Evelyn White, celle du continuateur, Walter Hauser, qui pourvut au travail ingrat de la révision et de l'édition, sans toutefois rien changer aux idées ou jugements de White.

(2) Il n'entre nullement dans notre intention, en cet article, de situer avec précision le monachisme nitriote dans le cadre général du monachisme égyptien. L'examen des influences réciproques entre les grands fondateurs :

Que l'on trace donc sur une carte de la Basse-Égypte un trait oblique dont les extrémités coïncident avec Alexandrie et Le Caire, l'on détermine de la sorte *grosso modo* la limite sud-ouest de la région très fertile et populeuse du delta. Sur ce seuil même du désert, à quelque 50 km. S.-E. d'Alexandrie et dans le voisinage désertique de l'actuel village d'El Barnûgi, s'étalait, il y a quinze siècles, si nous en croyons Evelyn White, une première série de solitudes monastiques qu'il faut identifier avec l'ὄρος τῆς Νιτρίας le « Mont » de Nitrie que mentionnent les anciens documents, région sauvage et inféconde qui n'a d'ailleurs rien de bien accidenté, le terme grec ὄρος = mont, qui correspond assez bien au terme arabe *gebel*, ne signifiant en l'occurence qu'une étendue désertique légèrement relevée et inhabitée (1). Aujourd'hui il ne reste plus aucune trace de ces établissements

Antoine, Pachôme, Macaire, etc., et par conséquent des relations variées entre leurs œuvres exigerait une étude considérable. Rappelons ici uniquement quelques lignes plus importantes de la carte monastique égyptienne à cette époque avec les différenciations qu'elles délimitent.

Le monachisme égyptien s'est surtout développé, et simultanément, en deux façons fort différentes l'une de l'autre : celle d'Antoine (vie anachorétique ou semi-anachorétique) et celle de Pachôme (vie cénobitique). Jusqu'à la fin du IVe siècle la première forme prévalut de la région de Lycopolis (Assiout) à la Méditerranée (monastères de Saint-Antoine, Saint-Paul, Pispir, Fayoum, Nitrie et Scété, etc.. tous ces monastères sauf ceux de Nitrie et Scété qui sont rangés parmi ceux de la Basse-Égypte, appartiennent déjà à la Thébaïde). La forme pachômienne (Pachôme, Schnoudi) se développa au sud de Lycopolis (Tabennesi, Pabau, Chenoboskion, Monastère Rouge (Sohag), Monastère Blanc (Atripe), ce dernier étant celui d'Apa Bgoul puis de Schnoudi; tous ces monastères appartiennent aussi à la Thébaïde). Dans la suite la forme pachômienne s'étendit partout, même dans la Basse-Égypte, à Alexandrie et ailleurs, et finit par prévaloir. Cfr LADEUZE, P., *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, Louvain, 1898, p. 202.

(1) La localisation de l'ὄρος τῆς Νιτρίας a toujours été une question controversée. Evelyn White a consacré à ce problème un chapitre entier, très original et très personnel, de son *History* (p. 17-42 : *The Topography of the Mount of Nitria and Scetis*). Sa preuve se base surtout sur la coïncidence du nom arabe El Barnûgi avec le nom copte Mont de Pernoudj, dénomination correspondant dans les documents à celle de l'ὄρος τῆς Νιτρίας des anciens. Elle s'accorde avec une multitude d'autres indices, topographiques et littéraires, sans toutefois nous apparaître absolument décisive.

monastiques. Dans les environs assez immédiats de ces premières solitudes, c'est-à-dire au maximum à une douzaine de milles (environ 16 à 18 km), et plus avant dans le désert sans qu'on puisse toutefois avec précision en fixer la place (probablement près d'El-Muna), se forma peu de temps après un second groupement de huttes de solitaires qu'on appella *Les Cellules* (τὰ κελλία, cellae, cellia) (1). Ici encore le temps a fait son œuvre, œuvre de destruction complète : comme au Mont de Nitrie la monotonie du désert a remplacé aujourd'hui l'activité des ruches ascétiques. Enfin, si prenant encore pour point de départ le Mont de Nitrie l'on s'enfonce résolument cette fois en plein désert face au sud à deux journées de marche (60 à 65 km.), l'on atteint alors l'extrémité occidentale de la vallée connue par les Arabes jusqu'à nos jours sous le nom de Wâdi 'n Natroun, la Vallée du Nitre (2), appelée de ce nom à cause des exploitations de nitre qui s'y rencontrent (3), mais désignée principalement dans les anciens textes monastiques sous celui de Scété (4). Cette vallée, qui était occupée dans une grande partie de sa longueur par des agglomérations monastiques se prolonge en direction N.O.-S.E. vers Memphis ou plus exactement vers Misr (Le Caire). Des quatre monastères de cette vallée aujourd'hui encore habités, Dêr abu Makar, Dêr anba Bishoi, Dêr es Surian, Dêr el Baramus (5) le premier nommé, le plus oriental, est distant

(1) Démonstration du fait, *History*, p. 24-26.

(2) Cette dénomination de Wâdi 'n Natroun remonte au XV^e^ siècle. Celle de Wâdi Habib, la « Vallée d'Habib », que les écrivains arabes lui donnèrent antérieurement provient du fait qu'un compagnon du Prophète, ainsi dénommé, après avoir pris part à la conquête de l'Égypte (milieu du VII^e^ siècle), s'y retira pour y passer la fin de ses jours (*History*, p. 274).

(3) L'exploitation du nitre, très ancienne, se poursuit encore de nos jours. La *Salt and Soda Company* qui y dirige une entreprise a même fait construire un chemin de fer privé qui relie la vallée au delta.

(4) Le nom de Scété (Σκῆτις, Scete, Scitium) est d'une étymologie obscure. Il ne dérive pas, en tout cas, du mot ἀσκητής, comme on l'a cru parfois. Par ailleurs, la mention que Ptolémée fait des *Nitriotae* « habitants de la Nitrie » ne coïncide nullement avec les habitants de la Nitrie (ou Scété) actuelle. Ils habitaient plus au sud la région du Fayoum.

(5) Le mot Dêr signifie *couvent*. Ce sont donc les couvents de l'abbé Macaire, de l'abbé Psoius, des Syriens, des Romains.

de cette dernière ville de 80 à 90 km. à vol d'oiseau, tandis que le dernier, le plus occidental, s'en écarte davantage d'une vingtaine de kilomètres en direction N.-O.

Implacablement brûlée par les feux du soleil, vide d'ombrages, désespérément morne, à peine coupée de timides ondulations et parsemée dans sa dépression centrale, inférieure au niveau de la mer, de lacs marécageux, bordés de joncs et d'une steppe d'herbe drue et sans véritable fécondité, s'étendant largement entre des versants aux contours assez capricieux mais dont l'inclinaison est en général fort douce (1), la vallée de Nitrie ou de Scété n'a rien en elle-même qui eût pu lui mériter une attention spéciale de la part des moines. Rien en elle en tout cas de cette sauvagerie et de cette fantaisie échevelée des antres obscurs, des rochers en surplomb, des crêtes déchiquetées que les artistes n'ont que trop abusivement données pour cadre aux épisodes célèbres de la vie des solitaires (2). Presque partout le sol est de sable tantôt dur tantôt mou et semé de silicates nitreux, double désagrément qui, joint à ceux de la chaleur et de la lumière aveuglante du soleil, rend singulièrement peu agréables la marche et l'existence en ces parages. Les animaux y sont rares et c'est en vain que l'homme y chercherait de quoi pourvoir à sa subsistance (3). Endroit propice tout de même à la réflexion

(1) Le sommet le plus élevé du versant méridional ne dépasse pas les 170 mètres et est situé à une bonne quinzaine de kilomètres de la ligne centrale de dépression.

(2) Il n'y a guère de rochers que sur les parties les plus accidentées du versant méridional.

(3) Ce n'est pas toutefois que dans la dépression centrale où l'eau se rencontre la culture n'y soit possible, bien que la salure des lacs et des sources ne la favorise guère (Cfr *Architecture*, p. 83). Il y a aussi de-ci de-là quelques sources d'eau pure. Les monastères actuels sont pourvus de jardins où poussent palmiers, oliviers, vignes, légumes variés tels que l'ail, les oignons etc. Ils font, il est vrai, la fierté des moines. Au IX^e^ siècle, l'économe du monastère de Saint-Macaire, Shenûdeh, était parvenu à créer dans les environs des cultures assez étendues (*History*, p. 301; *Architecture*, p. 54-55). C'est donc bien plus faute d'irrigation et de soin que par infécondité naturelle que ce sol est devenu si ingrat. Quant à l'aridité générale de la contrée et à ses dangers, les anciens documents nous en ont laissé quelque description (*Histoire des moines*, trad. RUFIN, ch. XXIX) : « Est

et à la méditation, où tout proclame à l'âme religieuse la vanité des choses de la terre et où le vide même des créatures appelle invinciblement par son contraste la plénitude du Créateur.

Telle est la description *géographique* de ce monachisme nitriote dont le *Museum of Art* de New-York et ses collaborateurs ont voulu nous faire connaître les « reliques » matérielles, architecturales et artistiques, en les décrivant dans l'enchâssement de leur milieu historique et littéraire. Ces reliques, c'est-à-dire, au concret, les quatre couvents aujourd'hui encore habités, mentionnés plus haut et les ruines des autres, sont toutes concentrées dans la seule vallée désertique du Wâdi 'n Natroun. Le tome III sur l'*Architecture and Archaeology* consacré à leur description et à leur analyse devait donc aussi forcément restreindre son champ d'étude à cette seule région (1). Dans l'examen historique par contre, où la documentation est importante, et s'étend aux trois groupements, du moins en ce qui concerne les sources anciennes (car à partir de la période byzantine les établissements du Mont de Nitrie et des *Cellules* n'ont plus guère laissé de trace dans la tradition littéraire), l'attention des éditeurs a pu se porter dans une certaine mesure sur l'ensemble du monachisme de la région nitriote (2). Les relations

autem in eremo vastissima positus, diei ac noctis iter habens de Nitriae monasteriis, et hoc nulla semita neque terrenis aliquibus colligitur vel monstratur indiciis, sed stellarum signis et cursibus pergitur ».

(1) La limitation du champ d'étude est mise en relief par le titre même du volume : *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn : Architecture...*

(2) A vrai dire, en ce qui concerne la période ancienne de l'histoire des monastères de Nitrie et de Scété, celle-ci nous était déjà trop bien connue par les sources classiques du monachisme égyptien (*Histoire lausiaque* de Pallade, *Histoire des moines*, *Apophthegmes*, *Vies des Pères*, etc.), pour que l'exposé d'Evelyn White nous apportât des conclusions vraiment neuves et originales. L'intérêt que l'on éprouve à lire ces pages provient bien plutôt de ce que l'auteur y a rassemblé avec soin, analysé avec sagacité et présenté avec à-propos et agrément les divers témoignages, travail qui n'avait pas encore été accompli jusqu'à présent avec un tel souci et une telle exhaustivité. En ce qui concerne les périodes byzantine et arabe, par contre, périodes moins intéressantes pour le grand public, moins étudiées aussi et restées relativement obscures même pour les spécialistes, son exposé neuf et original en

très étroites qui existèrent entre les trois centres, la nécessité d'élucider une fois pour toutes le problème de leur position respective, l'imprécision ou la généralité de sens de bien des textes, légitimaient amplement, imposaient même cette extension du sujet traité (1).

Histoire des fondations.

C'est aux premières décades du IVe siècle que les documents historiques permettent de fixer l'origine du monachisme au Mont de Nitrie, le premier en date des trois groupements ici étudiés (2). Une *Vie* de saint Fronto ou Frontonius a sans doute

bien des points (surtout en ce qui concerne le Haut Moyen Age) sera particulièrement bien accueilli. La plus grande partie des sources pour le Moyen Age est constituée par les récits d'*Annales*, de *Chroniques*, d'*Histoires* (Eutychius, Abu Salih, Sévère d'Ashmounein, Makrizi...) ou de *Synaxaires* (alexandrin, arabe jacobite, éthiopien). A partir des XIVe-XVe siècles, tandis que disparaissent graduellement les sources des genres précités, apparaissent par contre les sources occidentales constituées surtout par des *Mémoires*, *Lettres* ou récits de voyages des visiteurs d'Occident (Marino Sanuto vers 1320, Ludolphe de Suchem vers 1340, etc.). Leur nombre, assez considérable, absolument parlant (une quinzaine), reste cependant minime si l'on tient compte de l'étendue de la période (plus de cinq siècles) en sorte que cette partie de l'*History* est fort fragmentaire. Cette carence a été due aussi pour une part à l'impossibilité de pouvoir consulter les archives patriarchales ou gouvernementales qui auraient certainement fourni les détails les plus intéressants pour la période moderne et contemporaine. Cfr L. Th. LEFORT, dans *R H E*, t. XXIX, 1933, p. 988. On pourra encore compléter la série des sources utilisées par Evelyn White par l'une ou l'autre que renseigne ou emploie la petite *Étude sur le Wadi Natroun, ses Moines et ses Couvents* du prince Omar TOUSSOUN (Le Caire, 1931). Les conclusions de cet auteur qui semble avoir ignoré l'œuvre d'Evelyn White, et sur de nombreux points s'en écarte, sont moins solidement appuyées et beaucoup moins sûres.

(1) Cette extension de l'étude au point de vue historique est aussi mise en relief par le titre du volume : *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*.

(2) Mais non pas des établissements égyptiens en général. C'est à Antoine, semble-t-il bien, vers 305 environ, qu'est dû le premier établissement monastique lorsqu'il fonda son monastère près de la mer Rouge. Le monachisme pachômien est aussi antérieur, quoique légèrement seulement, à celui du Mont de Nitrie. C'est vers 318 que Pachôme a dû établir son monastère de Tabennesi (Cfr BUTLER, *Lausiac History*, t. II, p. C). Lorsque Athanase, peu après son élévation au siège d'Alexandrie (328), visita la

désigné comme son fondateur ce personnage énigmatique dont l'existence se serait écoulée au second siècle. Mais le récit est trop invraisemblable et trop mal appuyé par les documents pour qu'on ne l'appelle légende. Le fondateur authentique est Amon, figure d'ascète fort curieuse, qui sut unir l'état conjugal à la vie anachorétique. Orphelin dès son jeune âge, élevé par un oncle qui le força à se marier à vingt-deux ans, il garda la continence de commun accord avec sa femme. Celle-ci après dix-huit ans de cette existence l'invita un jour « à ne plus cacher davantage la lumière sous le boisseau » et à accomplir une totale séparation. Amon laissa donc femme et maison et alla s'établir seul au Mont de Nitrie. Son arrivée au désert date de 315. Il s'y bâtit deux petites cellules et y vécut encore vingt-deux ans. Mais deux fois l'an, dit Pallade qui nous a conservé son histoire, il retournait saluer son épouse (1).

Son exemple et la renommée de sa sainteté attira bientôt autour de lui un essaim de disciples et d'imitateurs; ainsi se forma sous sa direction spirituelle une communauté de solitaires. Le temps ne fit qu'accroître leur nombre. L'affluence fit même bientôt désirer à certains d'aller bâtir leurs cellules plus avant dans le désert. Un jour que le grand Antoine était venu saluer Amon, celui-ci lui dit : « Depuis que grâce à vos prières les frères se sont multipliés, quelques-uns d'entre eux souhaitent bâtir leurs cellules loin d'ici afin de pouvoir être en paix; à quelle distance de celles qui sont ici estimez-vous que ces cellules devraient être bâties? » Antoine lui répondit : « Prenons notre repas à la neuvième heure et alors, allons, avançons dans le désert et voyons la place ». Et lorsqu'ils eurent ainsi voyagé dans le désert jusqu'au moment où le soleil commença à disparaître, Antoine dit à Amon : « Prions et érigeons ici la croix. Que ceux qui désirent bâtir leur cellule, le fassent ici. Ainsi les moines de

Thébaïde, il trouva la communauté de Tabennesi déjà nombreuse et bien organisée.

(1) Sur l'histoire d'Amon ainsi que de la fondation et des premiers développements des établissements du Mont de Nitrie et aux *Cellules*, cfr *History*, p. 43-59 : *The foundation of the monastic settlement at the Mount of Nitria.*

là-bas (c'est-à-dire du Mont de Nitrie) qui voudront venir visiter ceux d'ici pourront prendre leur collation à la neuvième heure avant leur départ, et de même ceux d'ici qui voudront aller là-bas pourront faire de même. Ainsi tous pourront se visiter mutuellement sans grande distraction ». La distance, ajoute l'Apophthegme (1) est de douze milles (probablement environ 18 km.). Telle fut l'origine et la raison d'être du second groupement monastique de la région, celui qui fut appelé *Cellia*, « les Cellules », fondé, comme on vient de le voir, de commun accord par Antoine et Amon.

Les origines des communautés de Scété, plus enfoncées encore dans le désert, méritent aussi qu'on les raconte (2). A leur sujet comme au sujet de celles du Mont de Nitrie, la légende a rejeté ces origines dans le lointain le plus reculé. La Sainte Famille, affirme-t-elle, aurait atteint dans la fuite en Égypte, la branche la plus occidentale du Nil qui forme la limite ouest du delta. De cet endroit elle aurait contemplé le désert, et la Vierge Marie l'aurait béni dans la prévision des louanges et des prières qui s'y élèveraient un jour. D'autres récits mettent la bénédiction sur la bouche de Jésus lui-même. Mais si jolie que soit la légende, qui jamais la croira ?

L'histoire vraie de ces établissements ne débute qu'à la fin de la première moitié du IV^e^ siècle. Et elle est intimement jointe à celle de saint Macaire (3). Existence bien originale également que celle-ci ! Cet ancien chamelier, originaire de la Basse-Égypte (né vers 300), avait eu comme tel déjà, dans sa jeunesse, de fréquentes occasions de visiter les exploitations de nitre de la vallée. S'étant converti, on ne sait trop à quel propos, à une vie

(1) *Apophthegmata Patrum*. Antoine, XXXIV; MIGNE, *PG*, t. LXV, c. 85-88.

(2) Cfr *History*, p. 60-72 : *The foundation and early history of Scetis*.

(3) Sur ce personnage cfr *History*, p. 60-72; 79-80; 115-120. Ce saint Macaire surnommé « le grand », fondateur des établissements de Scété, doit être soigneusement distingué de saint Macaire l'Alexandrin qui fut moine au Mont de Nitrie, aux *Cellules* et à Scété et mourut vers 393-394. Sur ce dernier et ses austérités extraordinaires, cfr *History*, p. 55-59; 90-91. Cfr *infra*, p. 134, n. 1.

plus parfaite, il commença par faire profession de vie ascétique dans son village même. On l'y ordonna diacre contre son gré. Une odieuse calomnie supportée sans aigreur en fit, à la découverte du mensonge, un objet de vénération de la part des paysans; il s'enfuit alors au désert.

Il y arriva vers 330, à ce qu'il semble. Une grotte lui servit tout d'abord quelque temps de refuge, puis gêné par la proximité des exploitations de nitre il s'enfonça davantage dans la solitude. Il creusa alors dans une petite éminence rocheuse deux étroites cellules dont l'une lui servit d'oratoire. Il y passait ses journées soit dans la prière soit dans la confection de corbeilles qu'il allait ou faisait vendre pour obtenir en échange ce qui lui était nécessaire à la vie. Comme pour Antoine, comme pour Amon, son genre de vie lui attira des imitateurs (venus probablement en partie du Mont de Nitrie) et ainsi se forma le premier établissement de Scété (vers 340), fondé et dirigé par Macaire lui-même et qui, localement, coïncide, selon toutes probabilités, avec le monastère actuel de Baramus (1). Ce ne fut d'ailleurs pas là l'unique fondation du grand ascète. Au bout d'un certain temps, impossible à préciser, et alors que cette première communauté était déjà fortement organisée, Macaire se décida, on ne sait trop pour quelle raison, à aller s'établir dans une autre région. Il se retira alors à l'extrémité orientale de la vallée sur un roc formant éperon sur le versant sud et dominant à quelque distance de la plaine l'endroit où s'élève aujourd'hui encore le couvent de Saint-Macaire. Tout autour de lui, ou mieux en bas dans la

(1) Le nom de Baramus est une translitération du copte Pa-Romeos qui signifie « (le monastère) des Romains ». Il est sûr que deux étrangers y vécurent dès le IVe siècle et y furent honorés. La tradition copte les a plus tard identifiés, mais sans raison, avec les saints Maxime et Domèce. On pourrait aussi conjecturer que le nom de Baramus a été donné tardivement au monastère parce qu'il aurait été dans les débuts habité surtout par l'élément grec et étranger (« romain »). Ou encore que la population de ce monastère serait restée fidèle à l'orthodoxie catholique suffisamment longtemps pour lui mériter cette appellation (étant « romain » tout ce qui tenait pour les byzantins c'est-à-dire les melchites). Ces hypothèses sont plausibles mais n'ont aucun appui dans les documents.

plaine, l'essaim de disciples, anciens ou nouveaux, ne tarda pas à se reformer. Et c'est ainsi que se créa un nouveau centre monastique, celui de Saint-Macaire qui porta le nom de son fondateur en souvenir de sa mort à cet endroit. Il était distant de plus de vingt kilomètres du premier, celui de Baramus. Puis entre eux se formèrent assez rapidement deux autres encore, dus à d'anciens disciples influents du fondateur, et désignés depuis par leurs noms : ceux de Jean Colobos (c'est-à-dire le Petit ou le Nain) (1) et d'anba Bishoi (2). Ces quatre groupements, les plus fameux de la région et dont on constate déjà l'existence à la fin du IVe siècle, furent dans la suite communément appelés « les quatre monastères » ou les « quatre laures » (3). Au cours des temps un grand nombre d'autres furent encore fondés dans leurs parages et le reste de la vallée (4).

(1) Sur ce personnage, disciple indirect de saint Macaire, cfr *History*, p. 107-111.

(2) Sur ce nom dont le correspondant grec est Ψώϊος mais qui pourrait cependant aussi désigner un certain Paesius, cfr *History*, p. 111-115.

(3) Sur toute la question — assez embrouillée — de l'origine et de la chronologie des « quatre monastères », cfr *History*, p. 95-115 : *The rise of the four monasteries of Scetis*... La conception de White que nous avons exposée nous paraît la meilleure.

(4) Le nombre et l'époque d'origine des monastères qui s'élevèrent encore dans la suite à Scété est malaisé à établir. Il se forma d'abord vers la fin du sixième siècle les quatre nouveaux monastères de la Theotokos, « doubles » des quatre premiers monastères. Nous aurons à expliquer plus tard ces dénominations. Du sixième au neuvième siècle il en apparut d'autres encore : le monastère de Moyse (*History*, p. 303-304); celui de Jean Kamé (*Hist.*, p. 305-308); celui des Syriens (*Hist.*, p. 309-318), mais celui-ci n'est en réalité que le monastère de la Theotokos « double » de celui d'Anba Bishoi; puis ceux des arméniens et des abyssins (*Hist.*, p. 365-370) auxquels il faut ajouter le petit monastère de Saint-Anub (*Hist.*, p. 369), etc. Il faudrait ajouter nombre de cellules ou laures secondaires parfois considérables (*Hist.*, p. 361-363) souvent ravagées ou même détruites par les barbares mais relevées de leurs ruines au prix d'une inlassable persévérance. Il ne reste donc plus habités aujourd'hui que trois des quatre monastères primitifs : Baramus, Saint-Macaire, et Anba Bishoi, plus le double de ce dernier (situé à peine à 500 mètres de distance) : le monastère des Syriens, autrefois nommé : de la Theotokos d'Anba Bishoi. Du reste il ne se présente plus que des ruines. Cfr *Architecture*, p. 50-54 : *The Environs of the Monastery (of saint Macarius)*;

Monastères et Vie monastique aux IV^e^ et V^e^ siècles.

Rien n'est plus trompeur pour désigner les groupements nitriotes primitifs que ce mot de « monastère » si on l'emploie dans sa signification moderne usuelle. Le « monastère » ne consista originairement qu'en une église construite en plein désert, et autour de laquelle, dans un rayon varié, s'éparpillait sans ordre la multitude des cellules construites par les moines au gré de leur inspiration. Le moine était alors ce que le mot désigne étymologiquement en toute rigueur : « celui qui vit seul » (μονάζων). L'idéal monastique des fondateurs du monachisme nitriote, d'Antoine, d'Amon, de Macaire (qui vécurent l'un et l'autre sous l'influence d'Antoine, même s'ils ne furent pas à proprement parler ses disciples) (1) était le complet détachement actuel de ce monde réalisé par l'individu dans la vie anachorétique, idéal fort différent de celui que Pachôme dans le même temps proposait déjà par sa *Règle* et l'organisation de ses monastères de Moyenne et Haute-Égypte. Le moine perdu en sa solitude et son dénuement travaillerait ainsi, pensait-on, beaucoup mieux et de toutes ses forces à se dépouiller de lui-même et de l'esprit du monde pour se « convertir » uniquemnet vers Dieu dans le recueillement, la prière et la méditation.

L'expérience montra d'ailleurs bien vite à ces premiers maîtres spirituels égyptiens que l'idéal de perfection conçu par eux ne se laissait pas si facilement atteindre qu'ils le pensaient par les moyens au fond assez simplistes mis en œuvre pour y parvenir.

La nature humaine, si éminemment sociale, possède des droits qu'on ne viole pas en vain. Il est faux de croire que

p. 221-224 : *The Monastery of John the little and other ruined monasteries.* Quand il y a quelque trente ans, l'expédition K. M. Kaufmann sillonna, au cours de ses recherches, les vastes solitudes du Wâdi 'n Natroun, elle rencontra les restes d'au moins dix-sept établissements monastiques dans le territoire de Scété et de Nitrie (c'est-à-dire pour lui le Wâdi 'n Natroun) sans compter la multitude des cellules qui se rencontrent à proximité des quatre monastères actuels *(Die Menasstadt,* I, Leipzig, 1910, p. 10).

(1) Sur cette question des relations entre Antoine, Amon et Macaire, cfr *History,* p. 49 et 67.

l'homme radicalement privé de biens terrestres et anémié par le jeûne et les veilles est mieux armé qu'un autre pour éviter les tentations et croître en vertu. Le retour sur soi engendre vite la contention, principe d'innombrables maladies de l'âme; et l'attention perpétuellement fixée sur le même objet, fût-il le plus sacré : Dieu lui-même, ne va pas sans danger pour l'équilibre de l'esprit.

Aussi dès le début, ou presque, avait-on cherché à prévenir de tels maux. Antoine lui-même avait déjà entrepris une certaine éducation graduelle de ses moines. Sans doute, conservant inviolés et sa conception idéale de la vie monastique, et les moyens d'y parvenir, maintient-il dans son aspect essentiel l'allure générale de leur vie : l'anachorétisme. Mais il sera bon cependant que ce mode d'existence désormais soit précédé d'une sorte de noviciat, de temps indéterminé, et qui peut même aller jusqu'à la fin des jours selon les nécessités, les tempéraments ou même simplement les désirs individuels (1) et pendant lequel les candidats resteront plus ou moins groupés dans une sorte de campement central, répartis en des cellules assez rapprochées les unes des autres, sous la direction et la surveillance plus immédiate du maître spirituel ou chef de la communauté. La constance et la résistance des candidats ayant été éprouvées, il était alors loisible à ceux-ci de s'enfoncer dans la pleine solitude du désert et de ne plus conserver avec la communauté que des relations assez espacées. L'idéal de la solitude absolue — si jamais d'ailleurs il exista dans toute sa rigueur — fut abandonné même pour ces derniers anachorètes; car ils furent invités à ne pas rompre toute sujétion à l'égard d'un maître ascétique — soit le chef de la communauté soit du moins le chef d'une de ses

(1) Il ne faut pas oublier que la liberté personnelle a toujours été fort ménagée dans tout le monachisme antique. L'obligation des vœux ne faisait pas partie de l'état monastique. Le moine restait libre de concevoir sa vie monastique comme il l'entendait, de la cesser, de la reprendre. Et s'il s'engageait dans quelque communauté il suffisait qu'il observât les règles qu'impose tout genre de vie en commun. Absence d'obligation ne dit pas toutefois absence de conseil et d'invitation.

sections — et de plus il était bon qu'ils rentrassent pour la synaxe, chaque samedi et dimanche, au centre monastique, sorte de *week-end* spirituel et corporel où l'audition de la messe et la réception de la communion fortifiaient surnaturellement l'âme, tandis qu'une agape fraternelle, rompant le jeûne, reposait le corps.

Tout le monachisme nitriote, que ce soit celui du Mont de Nitrie, des *Cellules* ou de Scété a été pour l'*essentiel* (1) conçu sur ce plan et son organisation sociale et économique établie en conséquence (2).

Il y avait, par exemple, au Mont de Nitrie vers 400 une cinquantaine de cellules, ou «tabernacles», communes serrées autour de l'église et qu'habitaient un nombre fort considérable de moines (3). A la même époque, et au même endroit, le chef de la communauté, le «Père des moines» ou abbé (4) apparaît aussi déjà

(1) Chacun de ces groupements eut aussi évidemment ses caractéristiques. Ainsi les *Cellules* apparaissent plutôt comme une sorte de filiale, de dépendance, un complément du Mont de Nitrie, économiquement même rattaché à lui. La sauvagerie du site y invitait aussi davantage à la vie anachorétique. Quant à Scété la plus grande caractéristique est peut-être cette rapide multiplication des possesseurs du pouvoir de l'abbé puisqu'il y en avait déjà certainement quatre à la fin du IV^e^ siècle. Là plus qu'ailleurs dans les premiers temps du moins dut s'épanouir à l'extrême la vie anachorétique.

(2) Comme notre description dans les pages suivantes s'est inspirée en grande partie des deux chapitres de l'*History* intitulés : *The monastic system during the fourth and early fifth century* (p. 168-188) et *Particular aspects of monastic life during the fourth and early fifth century* (p. 189-216) nous y renvoyons le lecteur pour toutes les références. Ces deux chapitres sont très riches en détails concrets et évocateurs : sur la profession monastique, la conception ascétique et spirituelle des moines, la prise d'habit, l'habit monastique et ses parties; la vie quotidienne et son ordre du jour, austérités, visites mutuelles, la synaxe hebdomadaire, les cellules et leur mobilier, etc. Beaucoup de ces détails sont fournis par l'*Histoire lausiaque* de Pallade et l'*Histoire* (anonyme) *des moines*.

(3) Il nous paraît toutefois peu probable que la population *moyenne* des cellules atteignit une centaine de moines. L'évaluation de White repose sur ce point, croyons-nous, sur une interprétation inexacte des textes.

(4) Le sens du mot ἀββᾶς, abbé, est assez différent dans son acception moderne et ancienne. Le sens actuel manifeste davantage la supériorité de juridiction, le sens ancien insiste davantage sur le sens de supériorité spirituelle. De là l'application du mot beaucoup plus large qui en était faite dans les anciens textes.

entouré d'un *presbyterium* (πατέρες, γερόντες) sorte de conseil, composé, à ce qu'il semble, en plus de l'abbé, de sept membres, tous prêtres, mais dont les attributions sont restées très obscures, car les fonctions essentielles du gouvernement restaient entre les mains de l'abbé : il était en effet établi à vie, célébrait seul la messe, le dimanche, pour tous les frères, donnait les instructions spirituelles, portait les décisions et rendait les jugements. Peut-être ceux-là jouissaient-ils d'un certain droit de consultation, faisaient-ils office de conseillers, exerçaient-ils un certain contrôle sur la communauté et, lorsque la nécessité s'en faisait sentir, une certaine action morale modératrice sur l'abbé lui-même.

L'organisation matérielle aussi des groupements monastiques devint de plus en plus compliquée. L'approvisionnement en vivres et autres objets nécessaires à la subsistance des milliers de moines (il y en avait au seul Mont de Nitrie trois mille à l'époque de Rufin et cinq mille à celle de Pallade) dut poser de graves problèmes. Il fallut établir des intendants ou économes (œconomi). On peut, par le dépouillement attentif des textes, dresser une liste considérable des divers bâtiments, corps de logis ou dépendances qui au début du v^e^ siècle formaient la « centrale » d'un groupement : cuisines, boulangeries, caves et celliers, hangars, etc. On parvint même à créer au Mont de Nitrie un certain nombre de jardins. Les récits rapportent aussi qu'un moine Apollonius passa vingt ans de sa vie à visiter les malades dans leurs cellules et à leur distribuer des médicaments puisés à son apothèque. Il n'y avait pas, semble-t-il, d'hôpital pour les malades; gravement atteints, on les transportait dans l'église soit qu'on n'eût pas d'autre local, soit qu'on estimât celui-ci spécialement protégé de Dieu. Près de l'église, au Mont de Nitrie, et aux *Cellules* du moins, avait été construite la maison des hôtes (ξενοδοχεῖον) où les étrangers pouvaient séjourner jusqu'à trois ans à condition toutefois de n'y pas rester plus d'une semaine oisifs. Les établissements de Scété, eux, ne possédèrent pas du moins dans leurs origines de telles auberges, peut-être parce que les visiteurs qui osaient s'aventurer à deux jours

de marche dans le désert étaient relativement peu nombreux. S'il s'en présentait, ils logeaient dans la cellule hospitalière d'un moine.

Par contre les moines de cette dernière région se trouvèrent bientôt dans la nécessité d'enrichir leurs monastères d'une sorte de constructions qui s'harmonise fort peu avec la sereine tranquillité des lieux consacrés à la prière. L'isolement des monastères de Scété, s'il leur procura des avantages, les soumit aussi à des coups redoutables. De tout temps le désert a constitué le royaume rarement soumis des bandes pillardes et nomades. Ses vastes espaces se font les complices insconcients de leurs méfaits, loin d'être pour elles un obstacle. Dans leur immensité, le voyageur perdu ou l'habitant solitaire sont livrés presque sans défense et sans espoir de secours rapides à la rapacité de ces troupes sans foi ni loi. Ni le prestige des solitaires, ni leur profession chrétienne et religieuse ne furent capables de réfréner la cupidité de ces bandits du désert qu'attirait, des frontières orientales de la Lybie ou d'ailleurs, sinon l'appât du pauvre mobilier des cellules, du moins celui des magasins remplis de provisions et des églises. Durant la première moitié du Ve siècle, on ne compte pas moins de trois de ces razzias dévastatrices, accompagnées toujours de meurtre et de pillage (1). C'était alors la fuite éperdue des moines, pour un temps du moins. Le danger passé, le grand nombre rentrait, mais de telles épreuves nuisaient cependant extrêmement à la croissance des établissements. L'expérience des mauvais jours rendit bien vite d'ailleurs les moines industrieux. Les centres monastiques se garnirent de ces tours carrées (appelées ensuite par les arabes *kasr*), suprêmes refuges en cas de détresse, et qui aujourd'hui signalent encore de loin l'approche du monastère. L'une d'entre elles est déjà mentionnée dans le récit qui nous est resté du massacre des quarante-neuf martyrs (vers 444). Quand les barbares se

(1) Sur ces bandits (appelés dans les documents soit du nom général βάρβαροι soit aussi d'après leur nom de tribu ou mieux de race Μάζικες) et leurs razzias, cfr *History*, p. 153-167.

présentèrent devant les moines, l'abbé Jean appela à lui tous ceux qui comme lui aspiraient au martyre, tandis que ceux qui, déclinant un tel honneur, préféraient sauver leur vie, n'avaient qu'à se réfugier dans la tour. Quelques-uns des moines prirent ce dernier parti, mais quarante-huit restèrent au dehors autour de l'abbé et furent abattus avec lui par les brutes. Avec le temps on estima plus sage encore d'envelopper l'église et les magasins dans une haute enceinte et c'est ainsi que peu à peu les monastères de Scété acquirent l'aspect si caractéristique qu'ils ont gardé jusqu'à présent.

On peut sans peine se représenter le genre d'occupations et l'ordre du jour habituel des moines. La plupart, issus de la campagne égyptienne, rudes et grossiers paysans, manquant d'éducation et de lettres, se contentaient, en plus des heures consacrées à la prière, d'exercices et travaux purement manuels; le travail était en effet en honneur, quoiqu'il ne dût jamais devenir un obstacle à la méditation. La fabrication de corbeilles, de paniers, de nattes tressées au moyen de joncs ou de feuilles de palmes était la plus commune des occupations; au jour fixé l'ouvrage était rassemblé et porté à la ville pour y être vendu ou échangé. Mais il n'était pas rare non plus que l'époque de la moisson dans le delta étant arrivée, plusieurs y descendissent pour aider les fermiers et mériter ainsi en retour le blé qui était nécessaire à leur subsistance ou pour leurs largesses aux pauvres. Quelques-uns enfin parvenaient à entretenir auprès de leurs cellules un petit jardin, mais c'était là l'exception car ce travail, peu rémunérateur, paraissait par contre absorbant et de nature à entraver le recueillement. Les autres moines, en nombre beaucoup moins grand, étaient de condition plus respectable, voire même supérieure. Ceux-ci ne dédaignaient ni la besogne administrative ni aussi l'emploi plus relevé de copiste de manuscrits soit pour les vendre ensuite, soit pour en enrichir l'église, soit aussi pour fournir à ceux qui savaient lire des ouvrages de spiritualité. Mais ce travail était moins bien vu de beaucoup dans la crainte qu'il ne provoquât quelque orgueil. Pour tous, l'occupation essentielle était la prière et la contemplation des choses divines.

Elle commençait très tôt, en pleine nuit, car il y avait alors un office nocturne psalmodié en commun par les membres des groupements secondaires rassemblés dans l'une ou l'autre cellule. C'était avec l'office du soir, célébré avant le coucher, le seul exercice journalier commun des moines. Ainsi le début et la fin de la journée étaient consacrés par la prière commune. L'office de nuit terminé, le temps se passait jusqu'à l'aurore en méditation. L'approfondissement de l'Écriture, des psaumes spécialement, que beaucoup avaient appris par cœur, en faisait généralement les frais. Puis commençait le travail de la journée. Il était mêlé ou entrecoupé de prières, de lectures — du moins pour ceux qui savaient lire — par lesquelles le moine se replongeait dans la pensée des choses saintes. Il semble bien qu'il y eut quelque repos vers l'heure de midi. Mais l'unique repas du jour n'avait lieu qu'à la neuvième heure, c'est-à-dire vers trois heures de l'après-midi. Et encore, parfois dans l'excès de son austérité, le moine le retardait-il jusqu'à six heures du soir. La tradition avait fixé une limite maximum à la ration, pour écarter tout danger de gloutonnerie. « Nos Pères, disait l'abbé Moyse à Cassien (1), ont ordonné pour tous un repas composé de pain seulement, dont l'importance a été fixée à deux *paxamatia*, (sorte de petits pains, dont le poids global atteint à peine la livre)». Si le pain, au centre monastique lui-même, pouvait se manger relativement frais, l'on imagine aisément la dureté qu'il pouvait acquérir, par contre, après quelques jours, dans la cellule de l'anachorète perdu dans le désert. Car la provision ne se renouvelait au mieux que chaque semaine et parfois même plus rarement encore. Aussi fallait-il souvent le tremper dans l'eau pour le rendre mangeable. Les *Apophthegmes* (2) ont rapporté l'histoire d'Isaïe de Scété, qui, un beau jour, après avoir abattu en pleine chaleur une moisson considérable de feuilles de palmes, ne parvenait guère à avaler sa portion. Il se mit à verser de l'eau saupoudrée de sel dans l'assiette où déjà trempait son

(1) *Collat.*, II, 19.
(2) *Apophthegm. Patrum.* Achillas, III; *PG*, t. LXV, c. 124.

pain. Malheureusement Achillas entra à ce moment dans la cellule, et voyant Isaïe s'occuper à cacher son assiette derrière le tas de feuilles de palmes : « Venez donc voir Isaïe, s'écria-t-il, en train de manger de la soupe à Scété. Décidément, ajouta-t-il, si tu tiens tellement à manger de la soupe, retourne plutôt en Égypte ! » L'emploi du sel était cependant permis et répandu. Certains remplaçaient parfois le pain par des fruits ou quelque sorte de salade, mais des légumes comme les oignons et des fruits comme les figues, les pommes ou les grappes de raisin étaient censés des délicatesses qu'on n'accordait qu'aux malades et aux débiles. L'huile n'était pas non plus ignorée, mais on pourra se figurer avec quelle modération s'en faisait l'emploi quand on saura qu'Évagre n'en consommait guère qu'une pinte tous les trois mois (1).

La seule boisson qui accompagnait ce repas déjà si frugal était constituée ordinairement par de l'eau, et en dehors de ce temps son usage ne semble pas avoir été toléré.

Après cette réfection corporelle, la première et la dernière de la journée, se chantaient en commun, dans les cellules, les psaumes et prières de l'office des vêpres et chacun se retirait chez soi, pour s'étendre sur un lit de feuilles de palmes et s'abandonner, quelques heures durant, au sommeil.

Le samedi et le dimanche toutefois la vie anachorétique et le jeûne étaient rompus. C'était alors le temps de rentrer au centre monastique, et dans l'église même, probablement faute d'un local plus grand, après la messe et la communion (2) se prenait en commun un repas de fraternité, une agape, composé de pain, de nourriture cuite et de vin, et durant lequel les convives s'entretenaient fraternellement. Les moines profitaient aussi de ces retours au centre monastique pour y rapporter le fruit

(1) PALLADE, *Hist. laus.*, XXXVIII.

(2) Bien des points particuliers restent obscurs dans cette question de la synaxe et de l'agape (*History*, p. 207-213). L'exposé de White nous semble hésitant et peut-être y aurait-il lieu de soumettre tout ce paragraphe à révision.

de leur travail hebdomadaire et s'approvisionner de nourriture et de matériaux de travail pour les jours suivants.

Telle était cette forme extraordinaire de vie, inouïe pour l'époque, qui venait de s'implanter dans une contrée encore fortement paganisée, et semblait un véritable défi du spiritualisme chrétien porté au sans-gêne romain et à la mollesse grecque. « Moment » important, à plus d'un titre, de l'histoire religieuse et nationale de l'Égypte, le monachisme de Nitrie et de Scété devait par ce radicalisme même de son ascétisme (1) prendre le relief d'un événement mondial. C'est ce qu'il nous restera à montrer prochainement au lecteur, ainsi que les étapes variées qu'il eut à franchir avant d'aboutir enfin à la forme de vie mitigée qui règne dans les quatre monastères qui subsistent encore aujourd'hui.

(A suivre) Ch. MARTIN, s. i.

(1) Radicalisme dans l'austérité surtout, qui plaçait d'emblée, à ce point de vue, le monachisme nitriote au-dessus de tous ses concurrents. Dans la conception pachômienne, par exemple, l'idéal et la vie du moine étaient réglementés et ramenés à des normes plus humaines. Il n'est pas douteux que les grands maîtres ascétiques de Nitrie et Scété n'aient dépassé par leurs austérités les plus avancés de Tabennesi. On connaît l'impression laissée par la visite de Macaire l'Alexandrin au couvent de Pachôme et les murmures des moines à la vue de cet homme si amaigri par les jeûnes et les austérités qu'il paraissait ἄσαρκος ἄνθρωπος (PALLADE, *Hist. laus.*, XVIII; BUTLER, t. II, p. 53, l. 1-2 : Θεασάμενοι οὖν πάντες οἱ ἀσκηταὶ ἐστασίασαν κατὰ τοῦ ἡγουμένου λέγοντες· Τοῦτον ἡμῖν πόθεν ἤγαγες τὸν ἄσαρκον εἰς κατάκρισιν ἡμῶν;). Ce tempérament dans l'austérité, imposé par Pachôme à ses moines, était d'ailleurs très psychologique et très sage. Il est même nécessaire pour des hommes destinés à vivre en communauté. Schnoudi qui voulut adapter le cénobitisme pachômien avec l'austérité antonienne fit plus de tort que de bien, en fin de compte. Cfr LADEUZE, *Le cénobitisme pakhômien*, p. 215 et suiv.

LES CONFÉRENCES DU PÈRE PINARD DE LA BOULLAYE ET L'APOLOGÉTIQUE

De 1929 à 1934 (1) ces conférences forment un ensemble presque complet. C'est d'abord l'examen des données historiques; ensuite l'étude du mystère humano-divin qu'est le Christ; enfin le tableau du retentissement de ce mystère sur les problèmes humains : civilisation, moralité, progrès. Mais avant de clore cette première série, la pensée de l'apologiste se reporte vers les conclusions premières, comme pour préparer les compléments définitifs.

Qu'on nous permette d'abord un rapide aperçu des quatre premières années.

En 1929, après une esquisse puissante des mouvements de la critique contemporaine, le conférencier établissait que, chez ceux qui veulent se dérober à la signification unique de la personnalité de Jésus, régnait une confusion qui rappelle « la confusion de Babel ». C'est que, dans l'histoire du monde méditerranéen au premier siècle de notre ère, la convergence des données impose, de toutes parts, de reconnaître la souveraineté unique et l'emprise incomparable exercée par Jésus sur Paul et sur les premières communautés chrétiennes : tous les conflits, toutes les oppositions et aspirations furent transformées, dominées, comblées, en ce qu'elles avaient de pur et de vraiment religieux, par l'homme que fut Jésus de Nazareth; tous les témoignages rendus de lui furent commandés par la vérité unique de son enseignement et de sa personne.

(1) Voici les sujets des deux dernières années auxquelles nous nous arrêterons surtout. H. Pinard de la Boullaye, s. i. *La personne de Jésus. Conférences de Notre-Dame de Paris, année 1933.* Paris, Spes, 1933, (20 × 13 cm.), 262 p. Prix : 12 frs. H. Pinard de la Bouillaye, s. i. *Jésus, lumière du monde. Conférences à Notre-Dame de Paris, année 1934.* Paris, Spes, 1934, (20 × 13 cm.), 286 p. Prix : 12 frs.

En 1930, l'apologiste étudia la révélation de *Jésus, comme Messie*. En contraste avec tous les Christs ou Sauveurs païens, Jésus fut le plus vrai, le plus « réel des hommes ». Toute l'histoire d'Israël, toutes les prophéties apparurent conduire à lui, s'accomplir en lui, jusque dans sa mort, parce que cette mort conduisait à la résurrection. Centre de l'histoire d'Israël, Jésus ressuscitant se manifesta Maître et Sauveur de toute vie.

Les conférences de 1931 nous montraient le thaumaturge et le prophète confondant, par les faits, jusqu'en nos jours, l'idéologie moderniste et le préjugé rationaliste. Car ce n'est pas seulement aux jours de sa vie terrestre, c'est hier, aujourd'hui encore, après tant de siècles, qu'au nom de Jésus-Christ se produisent les miracles, individuels ou collectifs. Si ce fut un miracle collectif que la conversion du monde méditerranéen — dont l'étude est réservée à l'année suivante — c'en est véritablement un aussi que celui de la pérennité de l'Église, au long de dix-neuf siècles (1), en dépit de la fragilité de ses membres et de ses chefs : le miracle de « la Jérusalem nouvelle », et de la lutte éternelle, en ce monde, de l'amour et de la haine, deux miracles qui sont en même temps l'accomplissement de la prophétie faite par le Christ, et la preuve que d'avance il jugeait de l'humanité.

1932. *Jésus, le Fils de Dieu*. « Rêve ou réalité » ? C'est la foi primitive, dès avant Paul, qui reconnaît en Jésus le Fils unique, par nature, du Père qui est aux cieux. De cette foi la source ne fut pas la piété des fidèles, rêvant d'idéal, ce fut Jésus lui-même, par sa parole, par ses actes. Il s'exprima en maintes rencontres, sur un mode très simple et bien humain, de telle manière qu'on ne pouvait voir en lui un homme comme un autre, si

(1) Nous ne pouvons pas ne pas regretter que l'apologiste n'ait pas poussé plus à fond l'étude de cette perennité au-delà des siècles « où la critique, historique ou philosophique, était encore dans les langes », pour montrer que les défections contemporaines, parmi les hommes d'étude, ou au sein des nations civilisées, n'ébranlent point la certitude fondée que la pérennité perdurera. Il est vrai que, pour le montrer, il serait sans doute nécessaire de pénétrer fort avant dans l'étude des ouvrages de critique et de doctrine récents, et dans l'exposé des progrès théologiques autant que scientifiques.

saint, si uni à Dieu qu'on se le figurât, mais bien le Fils unique par nature, soumis à son Père comme homme, mais à part des hommes, uni à lui, dès avant sa naissance humaine, et à jamais, éternellement. C'est cette foi en l'homme Jésus comme au Fils unique du Père, qui reçut la confirmation divine, le « témoignage du Père », dans le miracle de la conversion du monde.

Voici 1933 et 1934. Fixant directement le regard sur la personne de Jésus et son mystère, l'apologiste est amené à montrer ce mystère pénétrant de grandeur et de lumière toutes les conditions de la vie humaine. Ce n'est plus seulement la vérité historique passée, c'est celle de tous les temps qui se dévoile à qui sait comprendre, la vérité de l'amour divin qui donne leur raison d'être à toutes les réalités morales et religieuses de l'humanité.

I. La Personne de Jésus (1933).

A. *Pourquoi le Verbe s'est fait chair.* Jésus, personne divine, et pourtant vrai homme, c'est le mystère de Dieu même au sein de l'humanité. Il n'est pas permis de récuser la question qu'il pose, car cette question domine et pénètre la conscience des hommes; un premier signe en est qu'elle a dominé et éclairé des siècles d'histoire humaine, au centre même de la civilisation.

Que signifie ce mystère, et qu'apporte-t-il aux hommes? Il leur apporte ce qu'aucun sage, aucun philosophe, aucun saint même n'eussent pu donner, à savoir la manifestation, la révélation de l'amour divin, et la communication de la vie de connaissance et d'amour qui appartient à Dieu seul. Révélation d'un amour divin d'autant plus insondable qu'il vient chercher une humanité déchue, portée au mal, pécheresse, et qu'il apporte à la race humaine une réintégration de justice et d'amour dans et par cette nature même qui était déchue. Il y eût eu moins d'amour et de bonté à venir chercher des êtres radieux d'harmonie, de lumière et de beauté; c'est dans la preuve de bonté miséricordieuse et d'amour compatissant que Dieu trouve sa *gloire*. Révélation, rédemption, glorification divine : telle est

la triple fin du mystère. Que tout cela paraisse absurde à ceux qui prétendent mesurer l'amour de Dieu aux conceptions des hommes, soit; mais Tertullien avait raison d'écrire : *Prorsus credibile est quia ineptum* (p. 32 et 45). La prétendue absurdité n'est autre chose que la gratuité infinie d'un amour qui est divin.

B. *Le Mystère de l'Homme-Dieu.* Quelle est cette incompréhensible union de la divinité et de l'humanité ? Car enfin, ni Dieu ne s'est changé en homme, ni un homme n'est devenu Dieu ? Quelle est pour nous la portée de pareille croyance, puisqu'il s'agit là de natures et d'essences, choses abstraites dont les apôtres et les premiers fidèles n'avaient aucune idée ? Pourtant dès les premiers siècles, les chrétiens sentaient la difficulté. Pour être véritablement un homme, Jésus devait avoir non seulement un corps, mais une âme humaine, et une volonté humaine aussi, mais alors en quoi n'était-il pas un homme comme nous, et pourquoi ne pas dire tout simplement qu'en lui Dieu agit comme en nul autre, mais qu'il était une personne humaine ? Ainsi raisonna Nestorius; où était le mal ? L'orateur de Notre-Dame esquisse à larges traits ces conflits d'idées se faisant jour dès les premiers siècles de la pensée chrétienne; il retrace les acheminements progressifs vers les définitions dogmatiques énonçant l'unité de la personne dans la dualité des deux natures complètes et parfaites. Mais ici de nouveau, que signifient ces abstractions ? Citons. Après avoir écrit que nous ne pouvons aucunement « identifier la personnalité avec la conscience que nous en avons » (p. 63), l'apologiste poursuit : « Le moi... est constitué... dès qu'un courant ou un cercle de vie raisonnable se ferme en quelque sorte sur lui-même. Mais alors, pour qu'il n'y ait dans l'Homme-Dieu qu'une personnalité unique, il suffit que le cercle de sa vie humaine, au lieu de se fermer sur un corps et une âme unis comme en chacun de nous, ne se ferme que dans et par la personnalité du Verbe. » En conséquence de cette union à la personnalité du Verbe, « le regard que la conscience du Christ jette sur son domaine humain, lui révèle, non pas un autre principe de vie

qui la violente ou la manœuvre selon son bon plaisir, mais un principe de vie qui la pénètre, la prolonge et la traite, non comme un autre lui-même, mais comme appartenant rigoureusement à son moi. Dans de telles conditions, la nature humaine du Christ est complète, intacte, comme en nous; mais au lieu de se posséder elle-même, elle est possédée par le Verbe » (p. 63 et 64).

Si donc l'humanité du Christ est personnellement unie au Verbe, par lui, elle *atteint* personnellement aussi chacun des hommes qu'elle va racheter et glorifier (1). Nous sommes en pleine splendeur comme en plein mystère. Ce qui est lumineux encore, c'est qu'en Jésus-Christ, Dieu aime l'humanité d'un amour infini, et que, pour nous, Jésus est adorable.

Si Jésus n'eût été qu'un homme, il n'eût atteint que de loin, et superficiellement, partiellement, toutes les réalités humaines auxquelles il n'eût pas été personnellement mêlé; étant personnellement le Verbe divin, il les atteint et les régénère dans le fond de leur être et de leur agir.

Et tout d'abord la pauvreté, la sujétion, le travail des mains.

C. *L'Artisan de Nazareth.* Ce n'est pas le tableau poétique d'un intérieur familial, montrant en action des vertus simples et charmantes; c'est au contraire l'évocation des grandes luttes autour de la richesse et de la pauvreté, l'approfondissement de la vérité dans tout ce qui est obéissance et humilité, progrès matériel et personnalité.

De la pauvreté, les puissants de ce monde font un instrument pour la révolte aussi bien qu'un objet de dédain; du fait que Jésus l'embrasse, le pauvre prend conscience de sa noblesse et de ses

(1) V. sur ce sujet les très belles pages de M. BLONDEL, *Histoire et Dogme* dans la *Quinzaine* de 1904, p. 455 ss. Est-il permis de regretter que, par modestie, le P. PINARD DE LA BOULLAYE n'insiste pas davantage sur le caractère ontologique concret de l'union hypostatique, pénétrant toute l'humanité de Jésus, non pas seulement en *l'agir*; mais aussi, d'une certaine façon tout au moins, dans *l'être*, ce dont la conception virginale est le signe? Dans ses notes, selon sa méthode, le conférencier de Notre-Dame signale, clairement, rapidement, les systèmes différents du sien, et montre les positions du protestantisme.

devoirs, tandis que le riche se rend compte qu'il doit aimer le pauvre jusqu'au service fraternel et au partage s'il le faut.

L'obéissance est taxée de passivité par l'esprit moderne, la sujétion lui paraît dégradante. Jésus, se montrant obéissant vis-à-vis des hommes établis par Dieu pour le diriger, fait voir que l'obéissant ne s'abaisse point devant un homme, mais devant l'autorité que Dieu lui a donnée : c'est à Dieu qu'il obéit.

Le progrès matériel enfin, a semblé grand, mais il a avili les caractères et les esprits, parce qu'il a asservi les multitudes, les a désorganisées intellectuellement, moralement, socialement : Jésus manifeste en sa personne le prix du travail manuel, humble, mais harmonieux, familial.

D. *L'Apôtre de Dieu. Épreuves et Tentations de Jésus. La Charité incarnée.* En ces trois conférences, l'apologiste fait place à l'ascète, au moraliste, au théologien, dans les notes surtout. Elles sont vibrantes de zèle et captivantes par la vérité et la beauté morales.

Apôtre de Dieu, Jésus-Christ, le Verbe, révèle au monde la pitié divine et la gravité du mal; il dévoile les conditions véritables de l'établissement du Royaume de Dieu. Il ne s'agit pas, comme les Juifs en rêvaient, d'une conquête matérielle, temporelle, mais d'une victoire de bonté dans la lumière éternelle; le ressort de l'apostolat, c'est en effet la connaissance de Dieu d'une part, et de l'autre celle de la misère humaine, qui provient de ce que l'homme refuse le don que Dieu lui offre. Enfin, l'insuccès de Jésus révèle les conditions véritables du Royaume à établir, à savoir les rebuts et la croix : *Oportuit Christum pati.* C'est par la Croix que le Christ se suscite des collaborateurs d'apostolat!

Éprouvé, tenté en toutes choses, le Verbe s'est fait semblable à nous; l'orateur de Notre-Dame nous le montre souffrant, résistant à la tentation, et, pour cela, priant, mettant sa confiance en Dieu, même quand il se voit livré à ses ennemis, même quand il s'écrie en une protestation suprême de confiance : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné? » En quelques pages fortes, le P. Pinard de la Boullaye condense ici

toute la doctrine ascétique de la tentation et de la prière. En outre il touche hardiment au problème théologique : en quoi le Christ est-il semblable à nous, en quoi diffère-t-il de nous; dès lors quelle est sa liberté? Nous y reviendrons à l'instant.

La Charité incarnée. Telle est bien la conclusion qui découle de l'étude de la personne de Jésus. Il est la charité divine entrée dans l'humanité, connaissant à fond le bien et le mal de l'homme, venue dans le monde pour nous communiquer toute sa lumière et tout son amour. Mais cet amour divin s'est fait en même temps pleinement humain, humain au point qu'on peut le symboliser par un cœur d'homme, parler à Jésus, cœur à cœur, comme au meilleur des hommes, et qu'en adorant son cœur, c'est la charité divine du Verbe que l'on adore.

Problèmes théologiques.

Dans les tentations que subit Jésus, en son obéissance douloureuse jusqu'à l'agonie et à la mort de la croix, quelle fut sa liberté, quel fut son mérite (1)? Car il ne lui était pas possible de vouloir la désobéissance ou le péché, et cette impossibilité ne provenait pas d'une libre décision de son vouloir (2), mais de l'union de ce vouloir, comme de toute sa nature, avec la personne du Verbe. Si Jésus jouissait, en suite de cette union, de la vision béatifique (3), cet état bienheureux ne lui faisait-il pas paraître négligeables tous les maux de cette terre (4)? En vérité, la condition de Jésus n'était-elle pas bien différente de la nôtre, quoiqu'en dise saint Paul, d'après qui le Verbe se serait rendu semblable à nous, en toutes choses, hormis le péché?

Ces questions ont beaucoup occupé les théologiens. En ses

(1) Voir De Baets, *De libera Christi oboedientia*, Louvain, Istas, 1905, qui nous paraît avoir bien élucidé et résolu la question.

(2) Si l'impossibilité de pécher provient de la générosité d'un libre vouloir, cette impeccabilité n'est que plus méritoire; mais si elle résulte d'une nécessité de nature, il faut qu'elle soit englobée dans une volonté *libre*, plus grande, du bien, comme nous le dirons plus bas à propos de l'immunité relative à certaines séductions.

(3) Cela est l'enseignement commun et certain, mais non *de foi*.

(4) V. les notes 3 et 8 parmi celles qui font suite à la Conférence.

notes, l'apologiste de Notre-Dame les traite avec sa sincérité habituelle; avec modestie, il énumère un grand nombre de systèmes qui furent essayés; manifestement la plupart n'apportent aucun commencement de solution et sont franchement inadmissibles, car ils anéantissent vraiment ce qui est de l'homme. D'autres, notamment celui que saint Thomas a hardiment proposé, vont dans la ligne du mystère humano-divin, en d'autres termes de la vérité totale.

Il est malaisé de disserter sur la vision béatifique dont nous n'avons aucune idée nette; le fait certain est qu'en Jésus, sur terre, elle ne pouvait présenter que la réalité telle qu'elle était, comprenant son état de « viator », et les conditions de cet état, c'est-à-dire les tourments de la passion, la mort; elle opérait donc des effets bien différents de la vision des bienheureux au ciel (1). En outre, quoi qu'elle opérât, elle laissait intactes les facultés du Seigneur, et c'est par et dans ses facultés naturelles que Jésus sentait, pensait, voulait, aimait : or ces facultés sentaient, pensaient, voulaient comme les nôtres : elles percevaient le contact, comme les nôtres, et avaient horreur de ce qui est destructeur, mauvais, cruel, elles avaient horreur et peur de la mort. La liberté du Christ avait donc tout le champ humain, hormis le péché, pour s'exercer; son libre vouloir avait à se porter sur une obéissance plus généreuse toujours, allant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix, dans le sens de l'amour et du sacrifice total, de l'union toujours plus profonde et plus

(1) Même pour les bienheureux d'ailleurs, la nécessité d'aimer Dieu, venant rencontrer la libre détermination, qu'ils ont gardée toujours, de placer cet amour par dessus toutes choses, ne vient pas enlever cette détermination, mais l'achever divinement, unissant en une synthèse vivante avec le libre vouloir la nécessité bienheureuse, voulue depuis toujours, et encore actuellement au ciel : De Baets, *o. c.*, p. 30 ss. montre bien que pareille position ne tombe nullement dans l'erreur de Baius ou de Jansénius, ni sous la condamnation qui atteignit cette erreur. Denz. nº 1094. Si la liberté des bienheureux n'implique plus le mérite, c'est qu'ils en restent au degré acquis dans l'état de *viator*.

généreuse à la charité divine (1). Mais ce progrès dans l'union divine, c'est le mérite même, et il appartint à Jésus, comme à tout homme.

La seconde question théologique est celle du pourquoi des souffrances du Seigneur. Qu'il nous soit permis de signaler ici une divergence d'opinion. L'orateur attribue à la rigueur de la justice divine l'exigence des tourments affreux qu'endura Jésus, non pas que cette justice n'eût pu être satisfaite par un acte expiatoire ou réparateur quelconque du Verbe, mais parce qu'elle voulait manifester toute l'horreur du péché grave. Ne pourrait-on pas se contenter d'une explication plus humaine ? Que Dieu ait voulu donner la vie divine à l'humanité par l'Incarnation du Verbe, même si le péché d'Adam n'avait pas eu lieu (2), l'Incarnation eût été glorieuse; une fois que la race humaine devenait pécheresse, elle serait réparatrice, expiatrice, nécessairement; elle serait ce que l'humanité comporterait qu'elle fût, l'amour divin la voulant de toutes façons. Même si l'on n'admet pas cette hypothèse, il reste que le Père, donnant son Fils au monde, le donne complètement, et absolument. Il le livrera donc, et les hommes lui feront ce qu'ils voudront, le recevant, le rejetant, le torturant, le mettant à mort, sans aboutir par là à autre chose qu'à lui faire accomplir, tout ensemble de manière humaine et de manière divine, son œuvre rédemptrice. Aussi les tourments infligés à Jésus ne furent-ils pas aussi prolongés, aussi physiquement raffinés de toutes manières, que ceux qu'endurèrent certains martyrs (3) : ils furent ce que voulaient les hommes à qui l'humanité du Sauveur fut livrée, limités à la mesure de leur méchanceté. Ce n'est pas le Père, ce sont les hommes qui imposèrent la croix, servant

(1) Les grands saints, quand ils sont libérés des sollicitations mauvaises, immunisés contre elles par l'intensité de leur amour, ressemblent d'autant plus à Jésus-Christ, dans l'exercice de leur liberté, qu'ils sont plus pénétrés par la grâce, c'est-à-dire plus illuminés et fortifiés, en vue de sacrifices plus continuels et plus héroïques.

(2) Telle est l'hypothèse scotiste.

(3) André Bobola par exemple, et les martyrs jésuites du Canada, et bien des martyrs au Japon ou en Angleterre, etc...

d'instruments volontaires et humains au vouloir divin; mais ce que voulait le Père, c'était l'amour du Fils se livrant, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix.

II. Jésus, Lumière du monde (1934).

Le volume de 1934 se divise nettement en deux parties. La première met en regard les prétentions de l'esprit moderne, et les exigences vitales qu'elle méconnaît. La seconde revient à l'étude historique de nos dogmes, à leur origine.

La plus redoutable des crises, c'est celle des dogmes, c'est-à-dire des principes qui sont pour tout homme à la base de toute vie morale, sociale, religieuse, qu'il le veuille ou non. On a voulu signifier « son congé à Dieu », car on avait appris à « faire la besogne sans lui » (Guyau). Il s'est fait que toutes les solutions métaphysiques sont devenues inconsistantes. On a voulu remplacer celles-ci par leurs équivalents pratiques : des systèmes de morale; ces systèmes se sont avérés précaires, sans force. « Un être raisonnable, au moment où la tentation lui présente tel acte comme propre à assurer son bien » peut-il « se l'interdire absolument, s'il ne voit pas de raison absolue qui l'y oblige ? » (Note de la p. 42).

Dans tous les domaines, ce sera la faillite de l'Absolu : autorité, loi morale, droit, tout cela cédera forcément devant les contingences. Alors, où va l'humanité ? Comment se fait-il que tant de voix crient : « Changez, changez la société, changez tout! Le bonheur tarde trop à venir. Qu'on nous donne autre chose que des phrases creuses ! » (p. 17).

Où donc va l'humanité ? Qui possède les paroles de vie ? Faut-il revenir à l'évangile, ou accommoder les dogmes, et les moderniser, se fiant au progrès de l'esprit moderne ? Car enfin, l'humanité, de par l'évolution naturelle, l'élan créateur qui est en elle, ne va-t-elle pas au progrès ?

Le progrès indéfini de l'humanité. Les hommes, quand ils se conduisent les uns les autres, par eux-mêmes et leurs propres lumières, sans regarder plus haut qu'eux, ont-ils la lumière, ou ressemblent-ils à des aveugles qui conduisent des aveugles ?

Que dit l'histoire ? Que sont devenues les civilisations antiques ? Pourquoi ont-elles disparu ? Qu'est devenue la force morale ? le respect de l'homme pour l'homme ? Qu'offrent les philosophies et que garantissent-elles ?

Matérialisme, déisme, panthéisme, que peuvent promettre toutes ces vues de l'esprit, sinon... une évolution incertaine ? Qu'on se reporte « à la plus redoutable des crises ! »

En regard, pourquoi et comment se fait-il que parmi tant de ruines et d'évolutions, une société relativement ancienne et nouvelle à la fois, celle qui est née au Calvaire, ait un tel rayonnement, une marche si assurée, si conquérante, permettant toujours à la vie de reprendre (1). A voir le monde d'aujourd'hui chanceler sur ses bases, ne doit-on pas se reconnaître invité à avouer : « Ou l'évangile ou rien ? (2) » Sinon, ne voyons-nous pas que l'humanité est vouée à retomber sans cesse sur elle-même, de tout le poids de ses tares et de ses convoitises ?

L'adaptation nécessaire des dogmes. Nécessaire, pourquoi donc le serait-elle ? A cause du progrès des méthodes critiques ? Mais les croyants ne se reconnaissent-ils pas obligés, de par leur croyance elle-même, à les employer en toute leur rigueur ? A cause de l'irrecevabilité du « surnaturel », comme tel ? Mais cette irrecevabilité, qu'est-elle sinon un apriorisme, une idéologie ? Est-ce à cause des progrès réalisés par l'esprit du monde, et incompatibles avec la foi chrétienne ou catholique ? Mais... quels sont ceux de ces progrès, véritablement intellectuels ou moraux, que notre foi voudrait enrayer ? En réalité, le vrai motif est le désir d'autonomie de l'esprit, à laquelle l'autorité

(1) Bien entendu, pourvu que les hommes veuillent se livrer à son action. L'orateur de Notre-Dame voudrait interpréter de manière absolue, quoi que dise ou veuille ou fasse l'humanité, les promesses du Christ à son Église (p. 74). Cette page est vibrante d'émotion généreuse, mais nous ne pouvons nous trouver convaincu. Il nous paraît certain que, tout de même que le salut ou la damnation individuels seront ce que les hommes auront voulu, ainsi le résultat extérieur, visible, sera ce que les masses auront choisi. La victoire de Jésus-Christ n'en sera pas moins riche et puissante, victoire de vérité et de bonté en tous ceux qui auront accepté de « vaincre le monde ».

(2) Alternative aussi vraie que « Dieu ou rien ». Titre du dernier livre du P. Sertillanges.

du dogme, de tous ceux qui l'imposent comme obligatoire, porte atteinte. Mais si le dogme n'est pas autre chose qu'une vérité attestée, reconnue comme telle, exprimée avec précision, s'il est en même temps une formule reconnue juste d'un principe de vie, un poteau indicateur de la bonne route ? « Le progrès ne peut consister à changer sans cesse d'itinéraire » (p. 112). Enfin, si le dogme ouvre des perspectives aussi profondes et lumineuses que mystérieuses, et si ce lumineux mystère nous vient de Jésus-Christ (1), qui allons-nous préférer, de l'esprit moderne, en déroute et en faillite quant à tout principe absolu, ou de l'homme de vérité totale que fut Jésus-Christ ? En regard de notre civilisation moderne en déroute, que l'on reporte le regard vers ces hommes et ces femmes incomparables, inimitables, dont les psychologues incroyants proclament que, par leur sens de la vérité humaine, leurs énergies de vie, leur puissance d'action, ils constituent une classe d'hommes et de femmes absolument à part, unique, incomparable : les « mystiques majeurs », nos mystiques chrétiens (2).

Dès lors, les trésors de la vraie vie, de la vie agissante et progressante, ne sont-ils pas à chercher dans la voie qu'ont suivie ces « mystiques majeurs » ? Or leur caractéristique à tous, c'est un égal attachement à toute vérité et à toute bonté, et à l'orthodoxie. En eux apparaît une participation de la plénitude de vie qui se manifesta en Jésus-Christ. Aucune découverte de l'esprit moderne, aucune aspiration de l'âme moderne ne peut rien changer à ces réalités claires et certaines.

Discussion.

Arrêtons-nous un instant. Au cours de son exposé, le conférencier a voulu montrer que le panthéisme, si séduisant qu'il puisse être, n'est lui aussi qu'un dogme « creux », au regard du

(1) Sur tout cela le P. DE GRANDMAISON a écrit des pages lumineuses, que le P. PINARD DE LA BOULLAYE signale, avec bien d'autres, dans ses notes si copieuses.

(2) Voir p. 127 les notes 25 et 26, où sont cités notamment Delacroix et les superbes pages de BERGSON dans *Les deux Sources de la morale et de la religion*, ch. III, pp. 243-257.

« progrès indéfini » de l'humanité; s'engageant soudain plus loin que ne le comporte sa thèse actuelle, il a cru pouvoir déceler en cette doctrine une contradiction *in terminis*. Le panthéisme, écrit-il : « aboutit à transporter en Dieu lui-même toutes les imperfections des êtres finis; si Dieu est tout, le mal est en Lui... et nous sommes acculés à cette conclusion : l'Être unique, qui s'explique par lui-même, par la perfection souveraine de sa nature, ne peut exister sans être limité, fini, imparfait. N'est-ce pas une contradiction ? » (p. 63).

La plupart, sinon l'universalité des panthéistes, et des Bergsoniens ne se reconnaîtront ni touchés, ni réfutés par un raisonnement de ce genre (1). Contradiction avec votre concept de Dieu, et de l'éternité : *duratio tota simul*, assurément, diront-ils; mais précisément, pour nous l'Être éternel, nécessaire, par le fait de sa nature, c'est non pas l'Acte parfait, mais l'agir, l'évolution créatrice elle-même; « *être* », ce n'est pas posséder une perfection statique, mais tirer de sa propre essence (2) le développement qu'elle contient en puissance active ».

Ce n'était pas pour l'orateur de Notre-Dame, ni ce n'est pour nous ici, le lieu et le moment d'entrer plus à fond dans la controverse philosophique sur l'Être nécessaire et son éternité (3). L'objet de la conférence, c'était de montrer ce qui doit être nécessairement pour qu'il y ait au « progrès indéfini » une

(1) Voir par exemple dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1930, les articles de PARODI (p. 27), RUYSSEN (p. 337), JULES BOIS (p. 367). Voir aussi ED. LEROY, *Le Problème de Dieu*, 1930.

(2) Par thèse, antithèse, synthèse, etc... On comprend que le primat de l'Un est nié aussi bien que celui du Parfait.

(3) En note il renvoie aux travaux d'AUGUSTE VALENSIN, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, etc... Il renvoyait en 1931, sur le même sujet, à ses propres travaux, entre autres à l'article *Création*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, notamment col. 2101 ss. où il s'efforce de montrer, par une analyse serrée, que placer l'essence de l'être dans le changement ou le devenir même, est contradictoire, et que le changement, nécessairement, exclut aussi bien la *nécessité*, dans l'être qui change, par rapport à ce changement, que l'identité et l'unité stricte.

raison d'être suffisante, une force de propulsion et d'attraction proportionnée (1).

Nous sommes arrivés à la seconde partie du volume de 1934; il a pour objet de nous reporter aux origines : notre foi a tous ses principes en Jésus-Christ, et en lui seul. C'est, plus brièvement, le sujet déjà traité de 1929 à 1932. Les trois conférences ont pour titres respectifs : *Si Jésus n'a rien enseigné; si le christianisme est fait d'emprunts* (2); *l'originalité du christianisme primitif.*

Si Jésus n'a rien enseigné.

Nos adversaires interprètent et dissocient les textes, témoins écrits des croyances primitives du christianisme, de manière à conclure que toutes les doctrines « transcendantes », impliquant pour Jésus des prérogatives divines, ne viennent pas de lui, mais de la piété des fidèles, de Paul, des influences de l'hellénisme, etc.

Avant d'énoncer à nouveau nos raisons de croire que ces doctrines viennent de Jésus, le conférencier de Notre-Dame rencontre la question préalable qu'on nous oppose : « nous ne serions pas en mesure de voir les réalités historiques telles qu'elles sont, n'étant pas libres... trop intéressés dans le débat, influencés à notre insu par le préjugé surnaturel, liés au résultat fixé d'avance... » L'orateur examine si les griefs ne peuvent pas être tous retournés à l'adversaire, mais enfin, il revendique pour lui et ses frères dans la foi (3) les deux conditions idéales

(1) A côté des déficiences du livre de LABERTHONNIÈRE, *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec*, qui ont amené sa mise à l'index, on y trouve bien des pages solides et des vues pénétrantes qui vont à la réfutation du panthéisme.

(2) L'orateur annonce que le temps viendra « d'examiner les développements — appelés corruptions par le protestantisme — qu'ont reçus au cours des siècles les principes originels ».

(3) Ce n'était pas au conférencier de Notre-Dame, c'est aux œuvres elles-mêmes à faire la preuve *par le fait*, que ni la foi dans les dogmes, ni l'obéissance aux décisions du Saint-Office ou de la Commission biblique, ni la peur de condamnations ou de réprobations éventuelles, n'altère la liberté d'esprit nécessaire et l'indépendance scientifique requise chez les travailleurs catholiques; ceux qui laissent porter atteinte à ces qualités essentielles sont en faute et manquent à leur devoir d'hommes et de croyants. Car leur foi même leur commande de respecter souverainement toute vérité, quelle qu'elle soit.

du travail scientifique, à savoir l'amour de la vérité et la compétence technique.

Ensuite, entrant au vif du débat, il constate que, quant aux raisons techniques, nos contradicteurs sont en désaccord parfait : c'est, nous l'avons dit déjà, « la confusion de Babel »; dès lors, leur accord, ne portant que sur une conclusion négative, inspirée par des motifs qui « ne tiennent pas », n'a pas de quoi ébranler nos certitudes.

Ces certitudes, elles, s'appuient, sur tout un ensemble d'accords unanimes, datant du premier siècle de notre ère, et sur l'aptitude de notre thèse traditionnelle à rendre compte de toutes choses.

L'esprit primitif du christianisme fut de chercher et de vouloir uniquement « ce qui venait du Seigneur »; à cause de cela, en dépit de tous les enthousiasmes et de tous les illuminismes, le christianisme primitif se soumettait « aux témoins », et les sectes furent vaincues par la grande Église. Or, en cette grande Église, ceux qui tenaient ainsi « au Seigneur » et à l'authenticité de ce qui était témoigné de lui, ne purent pas ne pas reconnaître le Jésus que les Douze attestaient dans le Christ de Paul, et plus tard dans celui de Jean. Si nous, croyants du XX^e^ siècle, nous jugeons que la critique moderne nous doit laisser inébranlables, c'est à cause de cet accord unanime, témoignage irréfragable, des chrétientés primitives de la grande Église. La conférence de 1934 résume ainsi en quelques traits fortement marqués ce qui avait été splendidement développé en 1929.

Que le christianisme soit fait d'emprunts, alors que les premiers chrétiens avaient une horreur profonde pour tous les paganismes ambiants, quelle preuve de critique interne ne faudrait-il pas pour le faire admettre ? Or la critique interne montre que la foi qui aurait divinisé Jésus est radicalement opposée à l'esprit de flatterie envers les puissances de ce monde, au manque de respect envers Dieu et à l'agnosticisme, qui inspiraient les apothéoses d'empereurs ou de héros; nulle part l'adoration du Dieu unique ne fut plus profonde et plus absolue que chez ceux qui placèrent l'homme Jésus à côté de son Père, le seul vrai Dieu,

et l'adorèrent avec lui. Donc les compromis inconscients et les amalgames inintelligents contredisaient au plus intime la foi chrétienne de l'Église naissante, en ses développements premiers. On les trouve, ces compromis, ces amalgames, mais dans les sectes.

Il y a plus. Les sectes périrent, et la foi simple et unique, au Père, au Fils, et à l'Esprit, triompha, de manière si surhumaine qu'il faut y voir le témoignage du Père. (Voir les conférences de 1930 et 1931). Le christianisme ne s'est point nourri d'emprunts, mais Jésus, et après lui l'Église (1), se saisit de tout ce qui était noblement, vraiment humain, comme de matériaux bons pour son œuvre, les y incorpora, mais en infusant à ces matériaux déjà vivants, une vie nouvelle : la sienne propre.

C'est ici l'*originalité du christianisme primitif*, et de tout christianisme.

« Depuis des siècles, l'humanité s'essayait en quelque sorte à rédiger un livre : le livre de vie... Or, parfois heureuse en ses trouvailles, l'humanité plus souvent divaguait » (p. 226). « Le Christ est venu. D'une main ferme, sans jamais supprimer dans ce livre une ligne que la saine raison puisse approuver, il a retranché ce qu'elle condamne... il a développé... ce qu'elle approuve et recherche... mais bien plus... il s'est fait lui-même le livre de vie » (ibid.).

Son silence est significatif; à l'encontre des hommes terrestres qui s'arrogent une mission céleste, il ne parle pas des choses de ce monde : il en laisse le soin à la justice et au travail humains.

Sa parole est révélatrice. Sur l'au-delà, un Bouddha, un Çakya-Mouni ne savent ce qu'ils doivent dire : Jésus atteste; il rapporte toute vie à l'entrée dans le Royaume de son Père, à l'union avec le Père, avec lui-même.

Par-dessus tout, sa vie même apporte toute lumière : sa vie et sa mort. Les prédicateurs de sagesse humaine ne savent que discourir; les Juifs que promettre et annoncer; Jésus donne

(1) L'apologiste examinera plus tard, nous l'avons dit déjà, les « infiltrations » prétendues qui se seraient produites au cours des âges de l'Église.

l'exemple; Il accomplit toute vérité et toute bonté. Il put dire : « Voyez-moi. Qui me voit, connaît le Père ». La prédication de Jésus, ce fut sa personne dans la vie, dans la mort aussi. Des dieux de la mythologie, la sagesse grecque demandait : « S'ils sont morts, comment sont-ils dieux ? S'ils sont dieux, comment sont-ils morts ? » En Jésus, c'est la mort même qui devient la preuve de la vie qu'il possède, car, après l'avoir déposée, il la reprend, et il retourne d'où il est venu : auprès du Père. Par la croix, il entre en son Royaume, il se manifeste uni au Père. Aussi le symbole de sa loi, ce n'est pas la sortie triomphale du sépulcre ou l'ascension glorieuse, c'est la croix » (p. 247). En un sens (1), il est vrai de dire : « Ce que le Christ a apporté de neuf, ou de plus neuf, c'est sa personne ». C'est vrai, en ce sens que la vie nouvelle, représentée dans le monde par le christianisme (et le christianisme intégral, c'est le catholicisme), que cette vie fut apportée avec plénitude en la personne de Jésus, et se puisera toujours, dans toute son ampleur et sa profondeur, dans les principes posés par la sagesse et la vie de Jésus de Nazareth.

Nous avons achevé l'analyse des conférences de 1933 et 1934. Qu'il nous soit permis de caractériser la méthode.

Ce n'est pas celle de la dissection des textes, et du départ, commandé par l'invraisemblance du surnaturel, fait entre les témoignages, les traditions ou les faits; au contraire, c'est une méthode de synthèse, de groupement des faits et des traditions.

Mais ni groupement ni synthèse ne s'opèrent en fonction du « préjugé catholique », les groupements des faits, ce sont ceux que les événements mêmes, que l'histoire a consacrés, les synthèses, ce sont celles qu'ont opérées ceux qui avaient vu le Seigneur, ou qui s'attachèrent, exclusivement, « aux Douze ». Il ne s'agit donc pas, comme trop souvent chez l'adversaire, d'apprécier et de distinguer selon telles idées modernes, et pas davantage de confondre et de mettre sur le même pied les enthousiasmes d'illuminés et la fidélité soumise de ceux qui

(1) V. n. 24, p. 269, la discussion.

tenaient à ce qui avait été transmis authentiquement au sujet du Seigneur : il s'agit de faire droit à la tradition contrôlée, éprouvée, et de la distinguer de tout ce qui n'est pas elle. Pour retrouver l'originalité de Jésus, l'apologiste s'est attaché aux courants essentiels de pensée et d'action, aux faits capitaux qui commandèrent toute la suite des événements, et qui en impliquent des milliers d'autres; il n'échafaude pas ses conclusions sur la teneur littérale, plus ou moins contraignante, de telle ou telle formule particulière, de tel ancien document; il retient le sens général qui s'imposa à la droiture unanime de ceux qui avaient vu le Seigneur, ou entendirent ses témoins immédiats. Quand on garde ainsi la perspective centrale, le départ se fait de lui-même entre ce qui fut adventice, et fut laissé de côté, et d'autre part ce qui provenait de la source unique : le Christ.

Pareille méthode pourrait être appelée : méthode de fidélité à toute vérité, quelle qu'elle soit; ou encore méthode d'attachement à ce qui fut la puissance même de la vie.

Manifestement, elle dépasse la portée des études livresques, étant visiblement l'écho de la réalité; elle permet de conclure que « l'histoire impartiale, la philosophie la plus prudente, la morale, est avec nous » (v. 1933 p. 137); car, quelles que puissent être les difficultés de détail, l'interprétation qu'elle présente du passé lointain rend pleinement raison du mouvement d'histoire provoqué par Jésus. Doctes et simples peuvent conclure d'une étude menée avec ce degré de largeur, de clarté, de logique : « Comment se pourrait-il que ce ne soit point la vérité ? »

La tâche de l'apologiste est-elle donc terminée ? Le P. Pinard de la Boullaye sait mieux que personne qu'elle ne l'est pas. Il lui reste à établir, de manière historique, que l'Église, comme telle, comme corps enseignant, fut instituée par Jésus-Christ, à mettre en lumière la portée de ce fait et de cette institution, en d'autres termes à montrer l'autorité dogmatique conférée à l'Église comme mandataire du Maître jusqu'à la fin des temps.

Il reste autre chose encore. Il faut faire voir en cette Église, à travers les temps, le prolongement visible de Jésus-Christ, le témoin toujours vivant, dont l'attestation, visiblement surnaturelle, oblige, par le seul fait, à reconnaître que « Dieu est là », que, par elle et en elle, Dieu montre la voie où il faut s'engager. Alors nous nous rendrons mieux compte que nous connaissons et Jésus-Christ et l'autorité de son Église, non seulement au bout d'une démonstration historique, par l'intermédiaire d'un témoignage humain, si cohérent, si digne de créance qu'il soit, mais par un témoignage que Dieu même sanctionne. C'est ainsi qu'à tout catholique l'Église est connue, c'est là le fondement immédiat de sa foi.

Ceci nous amène à situer la position de l'apologétique, en particulier de celle du P. Pinard de la Boullaye, par rapport à la crédibilité de notre foi.

III. Apologétique et Crédibilité.

Suffit-il pour légitimer l'acte de foi, (c'est-à-dire pour que nous puissions nous livrer d'adhésion absolue, exclusive, irrévocable, *comme à Dieu même*), que nous ayons élaboré une certitude « scientifique », que nous possédions une « vraisemblance historique, si haute qu'elle soit, ou une telle convergence de probabilités humaines (1), qu'elle constituerait une certitude sui generis ? Serions-nous fondés à donner un assentiment irrévocable absolument, par-dessus tout, en dépit des difficultés que nous ignorons peut-être ? Certes non, car de quel droit tenir notre étude pour infaillible (2) ? Pareil fondement serait par

(1) V. sur cette certitude de convergence, Pinard, *Étude comparée des religions*, t. II, fin.

(2) Qu'on ne vienne pas dire que c'est le don de foi, ou la grâce qui rendrait notre étude infaillible ! Il s'agit ici de justification rationnelle, légitimant au point de vue de la raison la résistance aux doutes contre la foi, même quand ces doutes sont motivés parce que les « fondements scientifiques » nous paraissent ébranlés, et donc tout l'édifice branlant. Dès lors l'existence de ce don de foi, de la grâce, devient douteuse comme le reste, et ne peut légitimer une adhésion plus forte que les motifs rationnels sur lesquels, dit-on, elle se baserait.

trop humain, et participerait de la relativité des choses humaines! Il serait tributaire des faiblesses de la science comme telle, mettrait la foi des simples à la merci des doctes, et la ferait dépendre de la préférence d'estime qu'il accorderait à son curé, ou à son évêque, ou au pape, *comme savants*, plutôt qu'aux professeurs d'Université incroyants qui lui parlent de l'état de la science à Paris, Berlin, Londres ou Vienne.

Enfin, ce fondement si humain n'est pas du tout celui que posa Jésus, ni en sa personne, ni en celle de ses apôtres, ni en son Église comme telle.

C'est parce qu'en présence de Jésus, et, après lui, en présence de Pierre et de Paul, Juifs et Gentils pouvaient et devaient reconnaître : « Pareil témoignage ne peut venir que de Dieu, puisqu'il est visiblement confirmé par les signes de Dieu », que Juifs et Gentils étaient en mesure de croire, et s'y trouvaient obligés. A vingt siècles de distance, l'Église est toujours logiquement, avant d'être mandataire du Christ et autorité, le témoin qui continue pour nous le témoignage de Pierre et de Paul. La foi qui répond à ce qu'elle propose ne peut être fondée autrement qu'elle le fut en présence des premiers apôtres.

Depuis les apôtres, dit-on, l' « Église est établie »; elle n'a plus besoin de miracles (1). Est-ce une raison pour que la crédibilité, et la crédentité (2), ait changé de caractère essentiel? Aux origines, cette crédibilité reposait immédiatement sur « le signe de Dieu », connu sans autre intermédiaire que celui de la droiture humaine, l'appel à la foi étant un appel à cette droiture (3). Se peut-il qu'en suite de l'établissement de l'Église, il faille passer par l'intermédiaire d'une démonstration scientifique, et d'un acte de foi humain dans la science de ceux qui « ont

(1) Peut-être est-ce pour cela que les miracles ne se produisent plus guère par les missionnaires individuellement, mais qu'ils sont accordés à la foi, à la prière de l'Église comme telle, par exemple à Lourdes.

(2) Du moment que la crédibilité consiste en la « vision » que Dieu appuie tel enseignement, elle entraîne avec elle la crédentité : *credendum.*

(3) Donc cette droiture, humainement, est infaillible, et quand elle se trouve réellement en présence de la Vérité même qui se présente, elle l'est et humainement, et divinement.

bien fait, une fois pour toutes, ou tant de fois, le travail de cette démonstration ? » Non, la crédibilité, toujours identique à elle-même, consiste en ce qu'on voie qu'il *faut croire* (1), parce que c'est Dieu qui se manifeste.

Nous espérons dès lors que l'apologiste de Notre-Dame, complétant et achevant son magnifique travail, développera plus complètement ce qu'il a amorcé déjà (2). Il démontrerait ainsi que tout chrétien possède dans l'Église elle-même, une certitude rationnelle, objective, que s'il croit, c'est bien Dieu qui l'y appelle, et l'y oblige, et qu'il n'y a entre la révélation et la manifestation divine d'autre intermédiaire nécessaire que la connaissance réelle de ce qu'est l'Église, signe vivant de Dieu, témoin permanent de Jésus-Christ (3).

Au terme de sa cinquième conférence de 1934, l'orateur, après avoir établi par des considérations historiques, que la doctrine de Jésus venait de Dieu, poursuit : « Ceux-là l'affirment avec assurance qui l'acceptent et la pratiquent de toute leur âme. A ceux-là, comme le Sauveur l'avait promis, l'expérience de chaque jour apporte des preuves nouvelles » (p. 206). Ces preuves nouvelles, cette expérience constante, ce sont moins des faits intérieurs, immanents à la conscience des individus, que l'apanage social, extérieur, visible, du corps entier de l'Église. A elle plus qu'aux individus est donné l'héritage de Jésus-Christ : l'héritage de la manifestation du Père, et du Fils, et de l'Esprit. Car le « témoignage du Père » ne s'est pas arrêté aux trois premiers siècles (1932 p. 194); il dure encore, toujours actuel et présent. Le fondement divin, visible, de la foi nous a été donné en Jésus; mais aux apôtres, à l'Église qui leur succède,

(1) Seuls ceux qui font consister la « crédibilité » en une démonstration « historique », profane, dirions-nous volontiers, peuvent dissocier crédibilité et crédentité.

(2) Dans les belles et fortes pages intitulées « La Jérusalem nouvelle, (1931), Le Duel de l'amour et de la haine, (ibid.), Ombre et Lumière dans la Révélation, (1932), Le Témoignage du Père (ibid.).

(3) L'Église est intermédiaire comme « guide officiel » vers Jésus-Christ, et dans son pouvoir sacramentel; mais elle n'a « ni mission pour limiter l'intimité des âmes avec Dieu, ni moyens pour y réussir ». 1934, p. 123.

fut communiquée une participation de ce fondement : participation *reçue* de ce qui appartenait en propre au Maître unique, participation *visible* de la plénitude qui était en Jésus. Le fondement de la foi est donc pour nous, logiquement, mais aussi ontologiquement, non seulement dans le passé, où nous avons le principe, mais aussi dans le présent, où nous trouvons toujours actuelle et présente, la participation reçue.

Bref, la crédibilité est un fait, existant en lui-même, posé par Dieu même, et c'est pour cela que l'esprit humain, une fois mis en sa présence, et mis à même de comprendre la signification du fait, doit se reconnaître certain, fermement, autant que doit rendre certain l'action reconnue de Dieu. C'est pour cela que, rationnellement, un catholique qui connaît bien l'Église comme telle, en dépit des défaillances de ses membres, ne peut plus avoir de raison objective de douter légitimement, tandis que l'incroyant pourra continuer de douter : l'incroyant n'est pas en possession, comme le catholique, des données de fait.

L'apologétique n'est pas la crédibilité; elle est le travail humain qui aide à se mettre en sa possession. L'apologétique n'a pas, comme la crédibilité, une valeur d'absolu; sa valeur dépend de la manière dont on la conduit. Mais l'apologétique est nécessaire, comme est toujours nécessaire le travail humain quand il s'agit d'arriver à la connaissance d'un fait qu'on ne voit pas de ses yeux. Enfin, dans le travail apologétique, la droiture, la rectitude d'esprit, est requise plus que n'importe où, parce qu'il s'agit de comprendre la signification de ressorts intimes qui dépassent l'expérience courante ou physique.

Si le travail apologétique ne doit porter que sur l'Église toute proche et les signes divins en elle, l'étude sera plus simple, et l'intelligence comme la possession de ces signes sera à la portée de tous : c'est elle qui justifie la foi « du charbonnier » (1).

(1) Il est regrettable que bien des catholiques, méconnaissant toutes les réalités si humaines que nous venons d'énoncer, négligent de considérer, dans l'Église actuelle, les signes de Dieu; il s'ensuit qu'ils restent embarrassés devant toutes les faiblesses et les contingences humaines, et qu'ils s'imaginent que le fondement de leur foi est dans une science qu'ils n'ont pas.

Mais l'Église toute proche, celle d'aujourd'hui, ne repose pas sur elle-même; ainsi que tous les témoignages, elle invite à remonter vers la source; de même que tous les ensembles complexes, elle suscite les questions; mêlée à tous les phénomènes de l'humanité, elle soulève tous les problèmes. Devant cette complexité et cette orientation vers la source, les hommes d'étude sont obligés d'exercer leur activité d'esprit, autant que le permet leur condition et que l'exige la paix de leur intelligence et de leur cœur : ils doivent pouvoir se rendre compte des réponses aux questions que l'esprit se pose. En leur cas, sans constituer, pas plus pour eux que pour les simples, le fondement de leur foi, l'apologétique, la discussion scientifique et critique, est appelée à leur apporter les réponses nécessaires, la confirmation souhaitable humaine et naturelle de la crédibilité de leur foi.

Pour le travail scientifique, les questions peuvent se traiter dans l'ordre ontologique, dans l'ordre inverse de celui où sont les réalités qui se présentent dans la vie. Dans la vie, c'est par l'Église d'aujourd'hui que nous apprenons à connaître les communautés chrétiennes du premier siècle, et par celles-ci Jésus-Christ; la science préfère percer d'un coup jusqu'à l'origine première.

Conclusion.

C'est aux hommes d'étude, aux « critiques », que veut s'adresser le conférencier de Notre-Dame. Il veut aller jusqu'au bout dans le domaine des controverses critiques.

Son travail représente un apport très noble et très précieux à l'édifice de l'Église : apport de science, d'intelligence et de charité.

Quand la science est avertie, que rien n'est avancé à la légère, que rien n'est dissimulé, que l'exposé des preuves, si vibrant, si entraînant qu'il puisse être, reste toujours, avant tout, clair, net, logique, serré, tout auditeur, tout lecteur attentif, se rend compte qu'il a affaire à un homme qui ne cherche à lui communiquer que la vérité à laquelle il est lui-même attaché de toute son intelligence, de tout son effort : la vérité absolue, vitale pour

lui, et qui veut la lui faire partager autant qu'il est en son pouvoir.

Quand cet effort de recherche du vrai et de communication du trésor s'accompagne d'un respect souverain pour tout ce qui est vraiment humain, d'une générosité de volonté du bien, pour tous, adversaires comme amis, tout homme droit se rend compte qu'il se trouve devant un exemple autant que devant une leçon : il se sent entraîné à se mettre en marche lui aussi vers l'union au Bien absolu.

Dans ces conditions, le travail apologétique, dépassant sa vertu propre, participe profondément de la puissance de vie qui rayonne dans l'Église : il constitue une parcelle du témoignage vivant que rendent tous ceux qui, unis au Christ, manifestent en eux-mêmes l'énergie de l'amour du Vrai et du Bien souverain, vivant, par-dessus tout.

M. Claeys Boúúaert, s. i.

LA TRAGÉDIE
DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE

(suite)

V. Église contre Église.

Le vendredi 6 juillet, dans une réunion tenue à Erfurt par la commission constitutionnelle sous la présidence du Dr Jäger, théologiens et juristes chrétiens allemands discutent longuement des rapports entre la confession et l'organisation extérieure d'une église, entre l'Église et l'État; ils recherchent l'autorité qu'il convient de reconnaître aux chefs des églises, et par dessus tout conviennent de la nécessité d'accorder la dynamique du national-socialisme et la dynamique du christianisme évangélique. Simple échange de vues, dont aucun procès verbal ne précise les conclusions, mais qui annonce d'autant plus ouvertement une reprise des hostilités que le lendemain, samedi 7 juillet, paraissent deux décrets de l'évêque d'empire. Le premier, convoquant le synode national, en écarte systématiquement tout membre de l'opposition : non seulement ne pourront y siéger que des délégués ayant toujours fait preuve d'un loyalisme sans reproche à l'égard de l'église allemande évangélique et de l'État national-socialiste, mais le Ministère ecclésiastique est qualifié pour invalider sans appel tout député qui ne lui semblera pas réunir « les conditions d'honorabilité, de sens ecclésiastique, ou simplement de dignité, requises en un membre du synode national ». Le second décret spécifie qu'à l'avenir personne ne sera qualifié pour diriger ou éditer un organe évangélique s'il n'a l'agrément de l'autorité ecclésiastique. Ces deux décrets devant évidemment mettre le feu aux poudres, on a pourvu « au maintien de la sécurité, de l'ordre et de la paix » en arrachant enfin au ministre de l'intérieur pour l'empire, Dr Frick, le décret depuis si longtemps sollicité et qui paraît le lundi 9 juillet. Pour les motifs que nous venons d'énoncer, toute discussion publique, réunion, brochure, tract

sur des questions d'ordre ecclésiastique sont désormais interdits. Seuls les documents signés de l'évêque d'empire sont exceptés de la mesure. « L'Église, déclare le ministre, doit sans doute décider elle-même de ce qui la concerne exclusivement et l'autorité publique n'a pas à intervenir dans ses affaires intérieures, mais le conflit, par sa durée, entrave tous les efforts poursuivis par l'État en vue de réaliser une vraie communauté populaire : il est plus que temps d'y mettre un terme. » Cette fois l'opposition est bien réduite à l'impuissance. Non seulement l'évêque d'empire sera libre de parler sans crainte d'être contredit, mais Jäger aussi pourra développer sans entrave son programme.

Le soir même du jour où paraît le décret du ministre de l'intérieur, le président de l'Union confessionnelle, Dr Koch, adresse au Dr Frick une protestation digne et vigoureuse : « ... Aux termes des confessions, bases de la foi et fondements des droits de l'église évangélique, conclue-t-il, l'Église n'est pas là où s'installe un gouvernement ecclésiastique quelconque : elle se confond avec les communautés croyantes où le pur évangile est annoncé et où se distribuent les sacrements. L'Église confessionnelle revendique donc pour elle-même d'être la véritable église évangélique; ses chefs, à ses yeux, représentent le seul gouvernement légitime des églises. En conséquence, elle réprouve au nom de la foi et du droit les prétentions de Messieurs Müller et Jäger, aussi bien que de toute autorité émanée de pouvoirs non ecclésiastiques. Il lui est impossible de renoncer à faire connaître à la chrétienté évangélique ses directives officielles : elle attend donc de l'État qu'il retire à l'évêque d'empire Müller la protection exclusive que lui accorde le décret du 9 juillet. » Vains espoirs. Comme on s'était, à la chancellerie d'empire, concerté dans le secret à la fin de juin, pour se débarrasser en une fois des adversaires de gauche et de droite, ainsi dans les ministères des cultes prussien et de l'intérieur pour l'empire s'est-on mis d'accord pour étouffer la voix des églises.

Jäger, libre maintenant d'agir avec vigueur, ne perd pas son

temps. Successivement les églises régionales de Lippe, Anhalt, Birkenfeld, sont incorporées à l'Union évangélique de la vieille Prusse dont Müller est le chef immédiat; les églises protestante-évangélique-chrétienne du Palatinat; évangélique-luthérienne de Lubeck; évangéliques de la Hesse électorale et de Mecklenburg, sont annexées à l'Église d'empire en dépit de protestations émanant parfois de la majorité des synodes. La presse évangélique — quelque 100.000 feuilles dominicales — semaines religieuses, bulletins paroissiaux, revues de tout niveau, soumise au même régime que la presse politique, n'a plus aucune liberté. Surveillée, censurée, elle n'insère plus qu'avec parcimonie, en termes soigneusement pesés, ce qui concerne l'église confessionnelle. Même les organes de haute tenue littéraire ou théologique paraissent meurtris, comme aux années de la guerre. De larges espaces blancs, le plus souvent de gros traits noirs, soulignent les mutilations de la censure. L'abonné parfois ne reçoit qu'une couverture... Naturellement les articles de fond sont des plus incolores. A peine si maintenant, de temps à autre, on signale encore l'existence d'un front confessionnel. L'évêque d'empire règne en dictateur. Sur les facultés de théologie, les séminaires, les presbytères, pleuvent les avertissements, les déplacements arbitraires, les mises à la retraite. En Rhénanie, six surintendants : Aix-la-Chapelle, Bonn, Coblence, Rheydt, Simmern, Moers, sont révoqués; à Marburg, le baron von Soden, théologien des plus réputés comme historien de l'Église, est mis à la retraite. Et ce n'est là qu'un début.

Le vendredi 27 juillet, le service de presse de l'église d'empire annonce que l'intronisation solennelle de l'évêque Müller — sans cesse retardée depuis plus d'un an — aura décidément lieu, dans la cathédrale de Berlin, le dimanche 16 septembre à dix heures du matin. Tous les évêques de l'église évangélique sont priés d'y assister ainsi que des représentants du synode national, de l'État, des églises étrangères. Le jeudi 9 août, sans que rien ait fait pressentir au public l'événement, un synode national, formé conformément au décret du 7 juillet,

se rassemble à Berlin dans l'ancienne Chambre des seigneurs de Prusse. Des soixante membres qui le composent, quarante ont été envoyés par les églises régionales, vingt désignés par le ministère de l'église d'empire. A l'exception de Meiser, Wurm, Mahrarens, tous les évêques sont présents. Dès l'ouverture des séances, Breith, membre du Conseil supérieur ecclésiastique de Bavière, donne lecture, au nom des synodes confessionnels de Wurtemberg, de Bavière, de la province du Rhin, d'une déclaration qui, tout en affirmant la volonté de collaborer à la création d'une église évangélique unique, proteste contre les incorrections commises dans la réunion même du synode. En ne convoquant les délégués que vingt-quatre heures à peine avant la session, en ne leur donnant connaissance des projets de lois que la veille au soir, on a simplement voulu leur forcer la main, les mettre devant des faits accomplis. A son tour, l'évêque Zänker de Silésie refuse d'engager au pied levé son église par un assentiment à des projets de lois qui, dès la première lecture, trahissent un manque grave de maturation au double point de vue chrétien et théologique. Avec Breith et Zänker, le président de l'église calviniste de Hanovre, Koopmann, et le substitut de l'évêque Wurm, le médecin wurtembergeois Kibener, protestent avec énergie contre les mesures de violence dont sont victimes, partout mais surtout en Hesse et Waldeck, le clergé et les membres des conseils d'églises. « Plus de huit cents pasteurs, déclare Breith, sont actuellement sous le coup de mesures disciplinaires...; les communautés les plus ferventes ont été le plus rigoureusement frappées... la confiance dans le gouvernement de l'église n'existe plus... » Aux appels adressés au nom de l'esprit de l'évangile et des consciences anxieuses, ni Müller ni Jäger ne daignent répondre. De leurs lèvres pas un mot ne tombe qui, par de fraternelles explications, essayerait de dissiper les malentendus, ou simplement de rapprocher les cœurs. Administrativement, le gouvernement de l'église évangélique se contente de requérir un vote qui déclare les églises régionales sans aucun fondement juridique depuis la fusion des pays dans l'empire, ramène le synode national au rang

d'assemblée purement consultative, et introduise dans le gouvernement de l'Église le *Führerprinzip*, le principe du chef, de l'autorité personnelle, absolue, sans contrôle. En dépit de l'opposition, la majorité accorde au gouvernement de l'église tout ce qu'il demande. A « l'église allemande évangélique », c'est-à-dire au ministère, appartiendra désormais la puissance législative, les églises régionales ne gardant plus d'autonomie qu'en ce qui concerne strictement la confession et la liturgie. Le ministère pourra cependant demander la collaboration du synode national ou, s'il s'agit d'une église particulière, calviniste par exemple, de sa Chambre consultative. A l'évêque d'empire, dont tous les actes et mesures passés sont formellement légalisés, est reconnu le droit de convoquer, de diriger, de représenter le synode national, celui en outre d'en formuler les décisions, d'accord avec le Rechtswalter, Dr Jäger. Enfin, pour assurer dans l'église l'esprit de discipline, on impose à tous les membres du clergé, des conseils, des services de l'église évangélique, le serment de fidélité à Adolf Hitler.

Communiqués le soir même à la presse, les projets de lois sont, le 10 août dans la matinée, rendus publics. Angoissés par les transformations ainsi apportées à l'église évangélique et par les cas de conscience que posent les actes du synode, les croyants écrivent de toutes parts aux organes de presse confessionnelle pour demander la conduite à suivre? Froidement, ceux-ci répondent qu' « en raison du décret ministériel du 9 juillet, ils n'ont plus la liberté de s'expliquer à ce sujet ». Tout au plus, osent-ils extraire d'une consultation juridique envoyée à l'évêque d'empire par l'avocat Flohr, conseiller au Tribunal d'empire, les passages où celui-ci établit l'invalidité des décrets du 7 juillet et par conséquent l'illégalité du synode national.

A parler franc cependant l'opposition n'avait pas été aussi surprise qu'elle voulait le prétendre. En fait, l'état inquiétant, puis la mort du président de la République, maréchal Hindenburg, avaient seuls retardé l'envoi des convocations et fait rejeter de huit jours la réunion du synode national prévue pour le vendredi 3 août. Convaincus que le synode, instrument

à la dévotion de l'évêque d'empire, décrèterait l'introduction dans le gouvernement de l'église du *Führerprinzip*, persuadés, qu'à l'instar d'un Reichstag ecclésiastique, il accorderait au chancelier Hitler les pleins pouvoirs dans l'église allemande-évangélique, les chefs de l'Union confessionnelle avaient même préparé, pour le dimanche 5 août, un scénario appelé, pensaient-ils, à provoquer entre l'église d'empire et l'église confessionnelle la séparation définitive. D'un message envoyé à Neudeck on attendait en effet une intervention décisive du maréchal président. Les événements étaient venus déconcerter tous les plans. Il avait fallu se contenter d'une protestation devant le synode — le conseiller Breith en avait été chargé — et d'un appel à la conscience des fidèles que chaque pasteur réfractaire lirait en chaire, le dimanche 12 août. Il se terminait ainsi : « A toutes les communautés chrétiennes, à toutes les assemblées religieuses, nous répétons : c'est désobéir formellement à Dieu que de se soumettre à pareil gouvernement ». Que cette mise en scène dût atteindre et soulever le grand public, on n'en caressait plus l'illusion : il était certain cependant qu'en dépit des sarcasmes qui qualifiaient les pasteurs obstinés à rester à leur poste, malgré les censures épiscopales, de « curés des catacombes », elle aggraverait singulièrement l'anxiété des consciences.

L'inquiétude des consciences : tel est en effet, à cette heure, le grand levier sur lequel s'appuie l'opposition. Depuis quelques semaines, quiconque croit encore au Christ, clerc ou laïque : pasteurs, membres des conseils, employés d'églises, simples fidèles, comprend clairement que les dissensions qui déchirent l'église évangélique touchent au fond même des croyances : il faut choisir entre Dieu et Hitler. De ce cas de conscience, le gouvernement de l'église d'empire ne paraît d'ailleurs se soucier que pour le rendre plus douloureux encore. Les paroisses, en Prusse surtout, ayant des biens parfois assez considérables qu'elles administrent elles-mêmes, une pression éhontée est exercée sur les membres des conseils d'église pour les empêcher d'en faire bénéficier les pasteurs rebelles. Tous les moyens

semblent bons pour désorienter les masses, l'usage même de la calomnie légitime s'il s'agit de disqualifier les rebelles. Dans la majorité du clergé qui, pour des motifs d'opportunité, suit l'évêque d'empire, on devient cependant chaque jour plus perplexe. Même dans les temples où, par suite de différences dans les croyances, plusieurs pasteurs sont appelés à exercer, où parfois l'un est chrétien-allemand, l'autre, adhérent du Notbund et même frappé de peines disciplinaires; le troisième, le *Hauptpfarrer*, premier curé, neutre, on n'ose pas éloigner le rebelle : on respecte « ceux qui luttent pour la doctrine ».

Privés par le décret du 9 juillet de tout autre moyen de défense et de propagande que les entretiens privés — les correspondances particulières mêmes sont surveillées — les chefs du mouvement confessionnel ne perdent pas courage. Silencieusement, leur action gagne même en profondeur comme en extension car, rompant discrètement les attaches qui jusqu'alors les liaient au gouvernement de l'église évangélique, toutes les grandes organisations de charité ou de propagande religieuse lui apportent maintenant leur adhésion. Ç'avait été d'abord la commission supérieure de la *Mission intérieure*, fédération des œuvres évangéliques de charité dont l'activité apostolique dépasse depuis longtemps celle de l'église enseignante, puis l'*Alliance pour l'éducation chrétienne à la maison et à l'école*, et l'*Union générale des écoles luthériennes*; c'était ensuite et presque à l'unanimité, l'assemblée générale de l'Union des dames de charité de Westphalie; enfin venaient les associations confessionnelles d'ouvriers de Westphalie, Rhénanie, pays de Minden et de Ravensberg, ainsi que les Unions d'action sociale de l'Allemagne de l'ouest, etc... En dépit des mesures draconiennes du gouvernement central ecclésiastique 250 à 300 paroisses sur 1.500 en Prusse s'étaient ouvertement déclarées pour le Front confessionnel. Dans la Rhénanie et la Westphalie la proportion était plus forte; en Poméranie, Schleswig-Holstein, Brandeburg par contre, certainement moindre. En Silésie, Hanovre, Saxe surtout, on gagnait. En Bavière et Wurtemberg on était maître. En résumé, de 35 à 40 % des paroisses de

l'empire se rangeaient maintenant dans le Front confessionnel. S'agissait-il des pasteurs ? Des statistiques précises établissaient que sur 16.000 pasteurs évangéliques, 4.000 tout au plus étaient Chrétiens allemands, c'est-à-dire soutenaient le gouvernement Müller, 6.000 adhéraient au Notbund, à peu près autant se déclaraient neutres.

Par contre il devenait chaque jour plus évident que, dans toutes les paroisses dont les pasteurs suivaient l'évêque d'empire, les temples se vidaient, les sectes se multipliaient. Le Dr Schmidt, professeur d'histoire de religion à l'université de Kiel, entreprenant d'en dresser la liste en relevait plus de 800 dont l'énumération remplissait 200 pages. Le mouvement de désertion portait surtout vers l'église catholique. A Berlin il fallait s'inscrire un mois à l'avance pour être admis aux cours de catéchumènes, qu'on dédoublait périodiquement. Se refusant à reconnaître dans Hitler le vicaire de Dieu, soucieux de conserver à tout prix leur foi, les meilleurs allaient vers une église dont ils savaient fort bien qu'elle ne se courberait jamais devant les dieux du jour.

Le lundi 14 août, le président du Congrès œcuménique des églises protestantes convoqué à Copenhague pour le mardi 21 août donnait connaissance de la réponse par laquelle l'Union confessionnelle s'excusait de n'envoyer aucune délégation : « le ministre Dr Frick lui ayant interdit toute discussion des actes et décrets du gouvernement de l'église évangélique, il n'était point possible à l'Union confessionnelle de prendre part au congrès sans encourir le reproche de faire, dans un conflit d'ordre intérieur, appel à l'étranger contre les lois du pays ». L'effet fut immédiat : le vendredi 17, Frick, de moins en moins enclin à donner son approbation aux méthodes adoptées par le gouvernement de l'église sous l'influence du ministère des cultes prussien, retirait son décret du 9 juillet. La polémique de pure agitation restait seule interdite; l'opposition recouvrait sur le terrain confessionnel toute sa liberté de discussion. A vrai dire le Bruderrat, Conseil des Frères, où siégeaient avec le président Koch, l'évêque de Wurtemberg Wurm, le chef du Notbund Niemöller, et quelques autres personnalités ecclé-

siastiques et laïques de premier plan, très au courant des dissentiments qui, dans les hautes sphères politiques, isolaient de plus en plus Jäger et Müller, n'avait pas attendu l'acte du 17 août pour agir. Dès les premiers jours du mois, il avait adressé un « *message fraternel à tous les membres dispersés de l'Union confessionnelle* ». Conscient de ses devoirs comme aussi de sa force, il faisait également savoir qu'une constitution, préparée par des juristes et des théologiens sur la base du droit public et des confessions, assurerait prochainement la liberté religieuse des communautés, et l'on a vu que les décisions du synode national de Berlin ne l'avaient pas pris tout à fait au dépourvu. Maintenant d'accord sur ce point que les sessions du synode national auraient eu probablement une toute autre issue si l'opposition s'était mieux concertée, les chefs des différents groupes, réunis sous la présidence du Dr Koch, avaient convoqué pour le lundi 14, à Barmen, une assemblée où 400 paroisses envoyèrent plus de 1.800 délégués. De ses entretiens avec le ministre des affaires étrangères, von Neurath, et d'autres membres du cabinet, des déclarations du Dr Frick à Cologne, le président du Conseil des frères croyait pouvoir conclure que jamais le gouvernement d'empire, ni le parti national-socialiste ne prendraient directement d'initiatives en matières religieuses : la situation du Front confessionnel n'était donc aucunement désespérée. Sur quoi l'assemblée, à l'unanimité, avait déclaré le synode national illégal et invalides tous les décrets émanés du gouvernement Müller et Jäger. Le lendemain 15 août, le Conseil des frères s'était transporté à Berlin. A tous les pasteurs, conseillers, employés d'églises, il enjoignait maintenant de refuser le serment prescrit par le synode national, l'État seul étant qualifié pour exiger des membres du clergé, en tant que fonctionnaires, un serment de ce genre. En prévision des mesures de contrainte annoncées contre la Bavière et le Wurtemberg, il mettait également au point un manifeste qui, le cas échéant, séparerait officiellement de l'église d'empire l'église confessionnelle en état de légitime défense.

A peine la révocation du décret du 9 juillet est-elle connue

que, dans toute l'Allemagne, reprend la campagne de protestation. Le jeudi 23, le synode régional de l'église évangélique luthérienne de Bavière s'assemble à Munich sous la présidence du Dr Bracker, conseiller supérieur de l'administration. L'évêque Meiser précise une fois de plus la nature des intérêts en jeu. Dès le 14 août, dans un mémoire adressé au ministre de l'Intérieur d'empire, il lui a démontré l'illégalité et plus encore l'inconvenance du serment exigé par le synode national. A l'unanimité, l'assemblée exprime officiellement « le regret que l'attitude du gouvernement ecclésiastique central rende impossible, dans les circonstances présentes, la réalisation d'une église allemande évangélique, une et forte, dont le synode de Bavière souhaite la réalisation ». Deux jours plus tard, le 25 août, réunis à Hanovre, les évêques luthériens les plus en vue, Mahrarens, Meiser, Wurm, Zänker, assistés de professeurs d'université d'Erlangen, Leipzig, Rostock, et de surintendants généraux, se constituent en *Conseil de défense du luthéranisme* et, dans un mémoire, ils condamnent en bloc tous les décrets rendus par le synode national du 9 août. Mais le 3 septembre paraît au journal officiel de l'église d'empire le décret qui donne force de loi à tous les actes du synode national; il spécifie en particulier que ces décisions s'appliquent également aux églises de Bavière et de Wurtemberg.

A ce signal d'une offensive qui, en exigeant le serment, va mettre chacun en mesure de prendre parti, le synode régional de Wurtemberg s'assemble à son tour. En grande majorité il refuse de laisser annexer l'église luthérienne de Wurtemberg à l'église d'empire, stigmatise la législation émanée du synode national, maintient pour l'avenir qu'une seule autorité, celle du synode régional, régit l'église de Wurtemberg, et exprime le regret qu'au lieu de travailler à l'apaisement des esprits le gouvernement central de l'église ne fasse que multiplier les points de frictions et rendre plus difficile la collaboration des bonnes volontés. En réponse à cette manifestation, l'évêque Wurm, est aussitôt consigné à son domicile sous la surveillance de la police, et le 10 le Dr Jäger débarque soudain à Stuttgart.

De l'évêque Wurm, il exige la convocation immédiate de tous les personnages officiels de l'église de Wurtemberg et devant cette assemblée fièvreuse, prétextant certaines « transactions financières irrégulières », il déclare l'église de Wurtemberg soustraite à l'autorité du synode et de l'évêque et placée sous la surveillance d'un haut-commissaire. Au nom de l'évêque d'empire, il enjoint ensuite à tous de se conformer aux décisions du synode national du 9 août. Toute manifestation hostile au gouvernement central est interdite, spécialement du haut de la chaire. Baissant enfin le ton, il demande si quelqu'un a des objections à présenter. Sur quoi, deux membres des plus âgés du Conseil supérieur de l'église, le pasteur Pressel, chef du Notbund wurtembergeois, et le pasteur Schauffler, conseiller intime de Wurm, déclarent « au nom de l'église » qu'ils ne reconnaissent pas la validité des mesures édictées par Jäger, et que tous s'opposeront jusqu'au bout à leur exécution. Séance tenante, ils sont révoqués de leurs emplois. Mais Wurm, outragé dans son honneur personnel comme dans sa dignité de chef d'église, se révolte. Comme plus des trois quarts des membres de son clergé et 100.000 protestataires se sont, par écrit, solidarisés avec lui, il réprouve officiellement l'intrusion d'un haut-commissaire dans les affaires de l'église de Wurtemberg, en condamne à l'avance tous les actes, déclare maintenir dans leurs fonctions tous les pasteurs révoqués, et en appelle à l'église confessionnelle.

A travers tout l'empire l'orage sévit maintenant. En Hanovre où, consultés par l'évêque Mahrarens sur leur manière personnelle de voir, 800 pasteurs luthériens, sur 1.000 que compte au total l'église incorporée de force, ont répondu par écrit qu'ils approuvent sans réserve les actes et les déclarations de leur évêque, un décret du ministère ecclésiastique déclare, le 10 septembre, tous les actes de l'évêque Mahrarens nuls et sans valeur. A Dusseldorf, l'évêque chrétien allemand Forsthoff supprime d'un seul coup tout subside à 24 des plus pauvres paroisses du pays parce que leur curé a, du haut de la chaire, fait profession d'appartenir à l'église confessionnelle. En

Westphalie, le « Presbytérium » ou conseil d'église de huit grandes paroisses est dissous et remplacé par des fondés de pouvoir du Rechtswalter, Dr Jäger, qui signe personnellement leur nomination. En Saxe, toutes les feuilles religieuses, bulletins paroissiaux, etc... sont, au nombre de 170, sans égard aux droits de propriété, contrats, licenciements de personnels, fusionnés par voie d'autorité en une seule publication qui, rédigée par le service de presse de l'évêché d'empire, devra être adopté d'office par toutes les communautés. Sur les presbytères les sanctions s'abattent comme la grêle. En Brandeburg et Saxe prussienne quinze pasteurs sont révoqués d'un coup pour avoir lu en chaire la protestation du synode confessionnel contre le synode national. En Silésie, 193 pasteurs sont, le même jour et pour la même raison, frappés d'un « avertissement » officiel. Avec les pasteurs, les surintendants de Spandau, Wittenberg, Rostock, Grimmen, Gustrow, Stralsund, Guelzow, etc... sont mis à la retraite. Les professeurs de religion, les directeurs d'études dans les séminaires, les professeurs de théologie aux universités, ne sont pas épargnés. Aucune réputation de science, de services, de dignité de vie, n'arrête le bras de Jäger. Le ministère ne procède même plus à aucune enquête, et le *Bruderrat*, qui se déclare prêt à publier des listes, signale que près de 1.000 pasteurs sont à l'heure présente, victimes de l'arbitraire épiscopal. Et cependant telle est dans l'évangélisme la pénurie d'ecclésiastiques que, depuis plusieurs années, en Saxe prussienne 532 paroisses — un tiers —, dans le Brandeburg 237, en Silésie 130, en Prusse orientale 105, en Westphalie 45, en Rhénanie même 35, sont sans pasteur!

En bien des endroits pourtant, l'écœurement provoqué par cette manière de gouverner l'église est tel que des groupes de Chrétiens allemands se dissolvent d'eux-mêmes. De jour en jour le régime Müller-Jäger devient plus impopulaire même parmi ses propres partisans. A Magdeburg, le surintendant général Eger, pressenti pour le siège de Berlin, toujours vacant depuis la déposition de l'évêque Karow, fait à Müller la même réponse que Bodelschwing invité à accepter le siège de West-

phalie : « Quand vous serez parti; pas avant ». Le 14 septembre, à Munster, tous les nouveaux étudiants en théologie font d'un commun accord, comme en Rhénanie, profession d'adhésion à l'église confessionnelle. Les tribunaux mêmes commencent à qualifier d'illégaux les actes du gouvernement ecclésiastique. Le 15 septembre à Berlin, un curé, mis à la retraite par le consistoire de la Marche de Brandeburg, entend le tribunal civil se prononcer en sa faveur après une plaidoirie du conseiller Flohr, membre du synode libre de Brandeburg. La paroisse, condamnée aux dépens du procès, doit laisser au pasteur l'usage du presbytère, lui verser immédiatement une indemnité de 2.178 marks, et lui servir, du 1er août 1934 au 1er mars 1935, un traitement mensuel complet d'activité, de 539 marks. Le jugement s'appuie sur ce fait que les décrets du 3 février 1934 étant rendus par l'évêque d'empire en vertu des décrets du 26 janvier, illégaux, n'ont aucune valeur juridique. Parallèlement, de jour en jour, l'église confessionnelle gagne en force d'attraction. L'action même contre la Bavière et le Wurtemberg semble avoir pour résultat de la fortifier. Ici, non seulement l'immense majorité des pasteurs comme des croyants tient pour les deux évêques, mais dans les rangs de l'opposition figurent ouvertement des nationaux-socialistes de la première heure et de grand format, d'authentiques S. S., des chefs de Sections d'assaut, réputés pour leur loyalisme à l'égard d'Hitler. En Westphalie, où elle est maintenant régulièrement organisée, l'église confessionnelle fonctionne, en dépit de toutes les pressions, comme une vieille institution. Ainsi, à l'heure même où dans Nuremberg en fête, Hitler assiste au « plus grand congrès de tous les partis et de tous les temps », célèbre le triomphe du national-socialisme, l'unité de l'État, la fusion de toutes les classes sociales en une seule nation, d'un bout à l'autre de l'empire le désaccord règne en réalité et les esprits sont partout aux prises sur la plus grave des questions : celle de la liberté de conscience.

(à suivre)

Enghien PIERRE DELATTRE, S. I.

L'APOSTOLAT DES MALADES

Le Bref apostolique, qui, en ces derniers jours, est venu réjouir les malades et les nombreux amis des infirmes, a éveillé partout l'intérêt pour cette œuvre et le désir d'en savoir plus long à ce sujet.

L'« apostolat des malades » est né à Bloemendaal (évêché de Harlem en Hollande). *Fondé sur la liturgie des malades, il a pour point de départ un texte de l'évangile;* sous ce double aspect liturgique et évangélique — mots d'ordre auxquels il n'a jamais failli — il mérite à bon droit le titre : d'être essentiellement « de l'Église ».

Au mois de juin 1925, le mercredi de la Pentecôte, le Révérend M. Willenborg, curé de Bloemendaal, célébrait la sainte messe. Arrivé à l'épître, il y lut les mots suivants, extraits des Actes des apôtres :

« En ces jours-là les apôtres faisaient beaucoup de miracles et de prodiges parmi le peuple; et tous étant unis dans un même esprit s'assemblaient sous le portique de Salomon. Aucun des autres n'osait se joindre à eux, mais le peuple leur donnait de grandes louanges. Et le nombre de ceux qui croyaient au Seigneur, tant hommes que femmes, se multipliait de plus en plus, de sorte qu'on apportait les malades dans les rues, et qu'on les mettait sur des lits et des grabats, afin que, lorsque Pierre passerait, son ombre au moins en couvrît quelques-uns et qu'ils fussent délivrés de leurs maladies. Un grand nombre d'hommes accouraient aussi des villes voisines à Jérusalem, où ils amenaient les malades et ceux qui étaient tourmentés par des esprits impurs, et ils étaient tous guéris. »

Ces paroles pénétrèrent profondément en lui; il pensait : « Pourquoi ne pourrait-on de nos jours réaliser ce que les apôtres ont pu faire de leur temps? Quelle consolation ce serait pour les malades d'être conduits à l'église — qui sait après combien d'années d'absence peut-être, — d'entendre la messe, de voir le Saint-Sacrement exposé au milieu des lumières et des fleurs? On transporte les malades à Lourdes: combien il serait plus facile de les transporter à leur église paroissiale!

L'idée, paraissant réalisable, ne le quittait plus; il alla soumettre

son projet à l'évêque et demanda son autorisation. Mgr Callier, alors évêque de Harlem, lui fit parvenir la réponse : « Faites-le, et si le plan réussit, je vous aiderai ».

Sans tarder, M. le curé se mit à l'œuvre. En étudiant la liturgie, il fut amené à l'idée d'un triduum; ce que propose le Rituel pour les malades pouvait le plus facilement leur être présenté sous cette forme. Ce projet une fois conçu, M. le curé en fit part à ses paroissiens au prêche du dimanche suivant. Ici encore la bénédiction divine se manifesta dans la spontanéité avec laquelle les bien-portants offrirent leur aide : tous voulaient contribuer à la réussite du triduum : les uns mettaient leur auto à la disposition des malades; d'autres faisaient don de friandises ou envoyaient des fleurs pour orner l'autel; chacun faisait effort afin que ces jours fussent pour les malades de véritables journées de fête. — M. le curé ne demandait rien, n'a du reste jamais rien demandé; jamais cependant sa confiance illimitée en la Providence divine n'a été trompée.

C'était dans la paroisse de Bloemendaal un va-et-vient inaccoutumé le matin du premier jour du triduum. De tous côtés autos et voiturettes amenaient les malades, qui, charitablement secourus par de nombreuses infirmières, allaient occuper leur place dans l'église, bientôt remplie. Malgré la souffrance, tous ces visages rayonnaient de bonheur, le bonheur de se retrouver enfin — après tant d'années peut-être — dans une église. La messe commença et M. le curé Willenborg monta en chaire. Il souhaita la bienvenue aux malades, leur exprima son contentement et en même temps leur confia une tâche nouvelle : remplir, ces trois jours durant, les fonctions de curé; c'est-à-dire : édifier, par leur exemple, les paroissiens; et, continua-t-il, « si vous occupez la place d'honneur tout près de l'autel, c'est parce que, par votre souffrance, vous participez à la souffrance du Christ ». Il leur démontrait que leur souffrance n'était ni vaine ni infructueuse; qu'elle était au contraire un moyen de sanctification personnelle, et plus encore, un moyen d'apostolat.

C'était pour beaucoup une révélation; ils voyaient à présent leur vie de souffrance sous un autre jour : leur vie avait un but et ils comprenaient que le bon Dieu leur confiait une mission toute spéciale et d'une élévation sublime. Lorsqu'ensuite M. le curé porta la sainte communion dans leurs rangs, l'émotion fut générale et profonde.

La sainte messe terminée, les malades furent invités, les uns au presbytère, les autres chez les paroissiens; là ils purent se reposer et prendre leur part des friandises, offertes à leur intention.

A midi, tous furent de nouveau réunis à l'église pour l'imposition des mains. Le prêtre étendait la main sur chaque malade, pendant qu'il prononçait les mots : « Super aegros manus imponent « et bene habebunt. Jesus, Mariæ filius, mundi salus et Dominus, « meritis et intercessione sanctorum apostolorum suorum Petri et « Pauli et omnium sanctorum, sit tibi clemens et propitius. Amen. »

Après l'imposition, les malades se reposèrent jusqu'au salut, qui eut lieu à 2 h. Pour la troisième fois ce jour-là, les malades furent réunis à l'église, où le prêtre donna à chaque malade en particulier la bénédiction du Très Saint Sacrement, pendant qu'on prononçait les invocations : « Seigneur, nous croyons en vous, mais augmentez notre foi »; « Vous êtes la Résurrection et la Vie ». — Cette solennité clôtura le premier jour du triduum; les deux jours suivants, les solennités furent reprises dans le même ordre. Cent vingt malades y avaient participé. — Ce triduum ayant si bien réussi, M. le curé Willenborg réfléchit au moyen de rester en contact avec ses malades et de rendre efficace et constante l'influence salutaire du triduum. Au mois de septembre de la même année, il organisa un salut pour les malades, en guise d'action de grâces pour les bienfaits du triduum. Seuls les malades qui pouvaient marcher y assisteraient; pour que les autres y eussent pourtant quelque part, leurs médicaments furent posés sur l'autel afin d'être bénis. Le salut fut si bien suivi, qu'on décida de le renouveler dorénavant le premier dimanche de chaque mois. Mais l'hiver approchant, de mois en mois les places vides se firent plus nombreuses. C'est alors que fut conçu le projet bienfaisant et plus largement efficace qu'on ne pouvait le supposer alors : le projet de leur écrire mensuellement une lettre qui, relue souvent par eux, les encouragerait dans les moments difficiles. Ce serait sans doute un surcroît de travail, mais on n'hésita pas à s'organiser en conséquence : un secrétariat fut érigé pour la besogne administrative : il fut établi à Bloemendaal dans le presbytère même et bientôt la presse catholique lança un appel aux malades, les engageant à se faire inscrire. Le 1er novembre, le secrétariat entra en fonctions et la première lettre fut envoyée aux 125 malades qui avaient donné leur adhésion. L'apostolat des malades était né!

Jailli de la liturgie comme d'une source, l'apostolat puise à cette même source tout ce qu'il donne aux malades. Il transporte leurs souffrances sur un plan plus élevé. Il cherche à les rendre conscients de la force rédemptrice de leur souffrance sanctifiée. Il leur a, dès le début, donné comme mot d'ordre la parole que le Saint-Père exprimera plus tard en ces termes : « La souffrance est la forme la plus élevée de la prière ». De pauvres êtres, dont la vie avait été cruellement brisée, qui semblaient voués à une existence inutile et misérable sans un brin d'espoir, il fait des apôtres courageux et vaillants, conscients du sens de leur souffrance, qui chaque jour acceptent leur croix avec amour et reconnaissance de la main de Dieu et qui répètent de tout cœur leur prière quotidienne : « Me voici, Seigneur, je viens pour faire votre volonté ». Ils savent que la souffrance est pour eux une mission nettement déterminée, imposée par le bon Dieu : celle de gagner des âmes par le moyen même que le Christ a employé, c'est-à-dire : par la croix. Ils souffrent encore, mais ils souffrent joyeusement, sachant que le Royaume de Dieu, que l'Église de Dieu a besoin de leurs souffrances.

Plus éloquents toutefois que tout ce que nous pourrions dire, sont les témoignages mêmes des malades, que nous recevons par centaines à la fin de chaque triduum. Nous nous bornons à transcrire simplement leurs propres paroles : « Ce que je pense du triduum ? Je crois que les malades sont des trésors que jusqu'à présent on n'a pas assez exploités ». — « Mon Dieu, laissez-moi m'unir à vous par la souffrance. Puissions-nous tous devenir de saints malades, afin de sauver le monde ». — « Que l'apostolat des malades croisse sans cesse pour le plus grand salut de l'humanité souffrante, qui ignore toute la consolation qu'apporte la religion à ceux qui acceptent sans murmurer la souffrance de la main de Dieu. C'est pourquoi ils ne comprennent pas qu'un malade puisse être joyeux au milieu de ses douleurs ». — « Le triduum est véritablement une école, où le malade apprend à devenir « un petit crucifix lumineux ». — « Je comprends à présent beaucoup mieux que vous avez besoin de ma très petite âme, ô mon Dieu ; que mes souffrances sont un trésor pour vous et pour moi ; que vous attendez beaucoup de votre enfant, et cela me rend si heureuse ». — Et ceci qui illustre de manière frappante ce que nous disions plus haut du caractère liturgique et ecclésiastique de l'œuvre : « J'avais l'impres-

sion que le Christ Lui-même m'imposait les mains, tout comme Il le faisait jadis à Jérusalem ».

C'est précisément en raison de ce caractère ecclésiastique que l'apostolat devait prendre une telle extension. *Ce n'est pas une dévotion personnelle quelconque, mais c'est l'œuvre de l'Église elle-même*, travaillant avec la plénitude de grâce et de force dont elle dispose et par laquelle elle attire les âmes.

Commencé avec une participation de 125 malades, l'apostolat voyait leur nombre monter, au mois de décembre, à 450. En 1926, il s'étendait au delà des frontières. Le R. P. Südbrack, un jésuite allemand, ayant appris à connaître l'œuvre, fonda, après une visite à M. Willenborg, un secrétariat allemand. Différents pays suivirent cet exemple. Fin 1926, nous eûmes le bonheur de fonder le secrétariat pour la Belgique. Mgr van Roosmalen, évêque de Suriname, ayant assisté au second triduum de Bloemendaal, voulut dès son retour dans son évêché, faire connaître l'apostolat parmi ses lépreux et bientôt il put transmettre à Bloemendaal les noms de 52 lépreux qui demandaient à en devenir membres. Aujourd'hui, il existe déjà de nombreux secrétariats reconnus : en Hollande (Bloemendaal); en Belgique (Anvers : secrétariat de langue flamande; et Bruxelles, 6, rue Th. Verhaegen : secrétariat de langue française); en Allemagne (Leutesdorf a/Rh.); en France (Paris); en Alsace (Guémar); en Amérique (Wisconsin); en Angleterre (Londres); au Brésil (Rio de Janeiro); au Paraguay (Asuncion); en Italie (Vérone); en Pologne (Lwow); en Tchéco-Slovaquie (Bratislava); au Canada (Mont-Joli); en Suisse (Genève); au Panama (Hospicio de Huespan).

La même méthode est partout suivie. On commence par un triduum, qui doit rester le point de départ. Les malades qui deviennent membres, reçoivent la lettre mensuelle, qui est une véritable « lettre », simple et cordiale : c'est sous cette forme qu'elle est appréciée et peut faire le plus de bien. Cette lettre manuscrite est multipliée par milliers et toutes sont confiées à la poste. En tête de chaque lettre se trouve, imprimé, ce à quoi les membres s'obligent : « Pour faire partie de l'œuvre il est simplement demandé : 1° d'accepter humblement ses souffrances de la main de Dieu; 2° de les supporter patiemment en union avec Notre-Seigneur; 3° de les offrir à Dieu pour l'avènement de son règne. Il faut en outre donner personnellement son adhésion (nom et adresse au secrétariat) ».

La lettre à un membre nouveau est accompagnée de l'insigne : une petite croix en métal, encerclée des mots qui renferment tout le programme de l'apostolat : « Christo confixus sum cruci ».

La valeur intrinsèque de l'œuvre, qui a amené sa rapide extension, lui a valu l'approbation rapide et unanime des autorités ecclésiastiques.

Dès que l'idée de l'apostolat des malades avait été conçue, Mgr Callier, alors évêque de Harlem, n'avait jamais manqué une occasion de l'encourager, et le 10 mai 1926 il écrivait à M. Willenborg :

« Comme suite au dernier rapport que vous nous avez fait concernant l'extension de l'apostolat des malades et la demande générale de triduums pour malades, nous vous donnons, par cette lettre encore, l'assurance de notre approbation et de l'estime que nous portons à cette œuvre. Depuis le commencement, nous avons béni votre travail et l'avons suivi avec intérêt. Nous avons prié le bon Dieu de faire comprendre à tous l'idée qui s'y trouve à la base. C'est notre plus grand désir qu'un nombre toujours croissant de malades trouvent dans cette œuvre un moyen de sanctification ; car nous sommes convaincu que non seulement pour eux-mêmes, mais encore pour beaucoup d'autres, ils seront ainsi d'une utilité incalculable. Des malades patients et se sacrifiant, de saints malades en un mot, sont en mesure de sauver le monde de la ruine morale... »

Pour la Belgique, Son Ém. le Cardinal Van Roey, après de nombreuses marques de bienveillance, écrivait dans l'avant-propos du « Boek der Zieken » (nous traduisons) :

« Nous constatons avec une grande satisfaction que le triduum pour malades a pris en peu de temps une grande extension dans notre diocèse. En même temps qu'il apporte aux malades une extrême consolation, il leur apprend à mieux connaître la signification surnaturelle de la souffrance et les prépare à exercer, en âmes-victimes, l'apostolat des malades. »

Au mois de novembre 1929, nous avions le bonheur d'être reçus en audience privée par le Saint-Père. Avant même que M. le curé Willenborg ait eu le temps de prononcer une parole, le Saint-Père l'avait devancé : « Je connais cette œuvre et je l'apprécie. Je sais ce que c'est et j'y attache mon entière approbation. Dites et écrivez aux malades : la souffrance est la forme la plus élevée de la prière. Dites qu'ils continuent, car l'œuvre est bonne.

Indiquez-leur que, comme chef de l'Église, je compte sur eux et dites que le Pape leur donne à tous avec reconnaissance sa bénédiction ».

Ce n'était pas tout. Le 10 juin 1932, à l'occasion de la Conférence de Lausanne, le Saint-Père prononçait ces paroles remarquables : « Il s'agit à présent de continuer à prier et à prier avec une grande confiance, d'autant plus que la Bonté divine — comme elle en a coutume — paraît exaucer la prière de tant d'âmes vertueuses, de celles surtout qui, plus que les autres, ont droit à être exaucées. Il existe en effet un grand nombre d'âmes qui sont particulièrement chères au bon Dieu: des âmes dans la fleur de la jeunesse et de l'innocence ; ou bien dans toute la ferveur de la foi et dans la plénitude de la perfection chrétienne, ou bien des âmes qui, selon des témoignages que le Saint-Père reçoit continuellement par milliers, supportent d'année en année leurs souffrances et leurs épreuves et en font un véritable apostolat. »

En réponse au télégramme que M. le curé Willenborg avait envoyé au Saint-Père pour le remercier de ces paroles, il recevait le télégramme suivant : « Le Saint-Père est profondément ému des sentiments de respect et de fidélité que les chers malades lui expriment. Il demande aux malades d'unir leurs souffrances à celles du divin Crucifié, afin que le bon Dieu accorde à l'humanité le pardon et la paix. Paternellement, Sa Sainteté vous envoie, ainsi qu'à tous les membres de l'apostolat des malades, la bénédiction pontificale. (s.) Card. Pacelli. »

En 1934, à la Pentecôte, l'« Unio Cleri » d'Italie ayant fait un appel à tous les malades pour qu'ils offrent leurs souffrances à l'intention des missions, Sa Sainteté ordonna que cette journée se passerait entièrement dans l'esprit de l'apostolat des malades. Notons en passant que la dite « journée de souffrances pour les missions » sera étendue en 1935 au monde entier.

Toutefois, toutes ces marques d'approbation et de bienveillance trouvent leur point culminant dans le bref apostolique, décerné à l'apostolat des malades au mois d'août de cette année. Il n'est pas sans intérêt de connaître les circonstances dans lesquelles cette haute faveur — dont nous ne saurons jamais assez nous montrer reconnaissants — nous a été accordée.

En 1929, Mgr Kmetko, évêque de Nitrie en Tchéco-Slovaquie, avait appris à connaître l'apostolat des malades. En route pour le

Congrès eucharistique de Carthage et reçu en audience par le Saint-Père, il lui faisait part de l'existence et de la manière de travailler de l'œuvre, qui l'avait vivement enthousiasmé, en demandant au Saint-Père d'en faire un apostolat mondial. Sa Sainteté qui, non seulement connaissait déjà l'apostolat, mais l'avait même honoré des témoignages de sa haute estime, répondit qu'il y acquiescerait, à condition que la voie hiérarchique ordinaire soit suivie. Aussitôt on se mit à l'œuvre. Mgr Hlond (Pologne) parla du nouvel apostolat en une réunion d'évêques. Pendant l'été de 1930, Mgr Aengenent, évêque de Harlem, envoya à tous les évêques du monde une lettre concernant l'apostolat des malades, et y ajouta une supplique à signer, pour demander au Saint-Siège la promulgation désirée. 410 formulaires signés parvinrent à Harlem et, reliés en un magnifique album, furent présentés au Saint-Père qui, à cette occasion, parla avec enthousiasme de la haute estime qu'il portait à l'*apostolat*. Tout faisait donc prévoir qu'on pouvait s'attendre bientôt à l'approbation si ardemment souhaitée.

Le 12 août 1934 fut signé à Castel Gondolfo le bref apostolique dont nous reproduisons ici le texte intégral.

PIUS PP. XI

« *Ad perpetuam rei memoriam.* Refert ad Nos Venerabilis Frater Harlemensium Episcopus intra fines suae dioecesis atque in paroecia Sanctissimae Trinitatis loci « Bloemendaal » valde utilem exstare canonice erectam Piam Unionem sub titulo « Apostolatus infirmorum ». Addit autem ipse Praesul sibi admodum esse in votis ceterisque Hollandiae Episcopis ut eandem Piam Unionem in Primam Primariam erigere dignemur. Nos vero huiusmodi votis benigne obsecundantes, ut praedicta Pia Unio maiora in dies, favente Deo, incrementa suscipiat, conlatis etiam consiliis cum venerabilibus Fratribus Nostris Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus Sacrae Congregationi Concilii praepositis, hisce Litteris Apostolicis, auctoritate Nostra perpetuumque in modum memoratam Piam Unionem titulo *Apostolatus infirmorum* in loci « Bloemendaal » nuncupati paroecia a Sanctissima Trinitate, Harlemensis dioecesis intra fines canonice institutam, in *primam primariam* evehimus ac promovemus ; ipsiusque Primae Primariae Unionis Apostolatus Infirmorum moderatoribus praesentibus et futuris ad Codicis Iuris Canonici normam CC. 722-723 impertimur rite sibi

aggregandi facultatem omnes et singulas Pias Uniones, quae sub eodem titulo eodemque cum proposito ubique terrarum erectae vel in posterum erigendae sint ; illisque communicandi Indulgentias omnes ac spirituales gratias ab Apostolica Sede Primae Primariae eidem concessas sive concedendas, dummodo cum aliis communicari queant. Haec statuimus, decernentes praesentes Litteras firmas, validas atque efficaces iugiter exstare ac permanere ; suosque plenos atque integros effectus sortiri et obtinere ; ipsique Piae Unioni Apostolatus Infirmorum, sic in Primam Primariam per Nos erectae, nunc et in posterum plenissime suffragari ; sicque rite iudicandum esse ac definiendum ; irritumque ex nunc et inane fieri si quidquam secus, super his a quovis, auctoritate qualibet, scienter sive ignoranter contigerit attentari. Contrariis non obstantibus quibuslibet. Datum ex Arce Gandulphi apud Romam, sub anulo Piscatoris, die XIII m. Augusti, anno MCMXXXIV, Pontificatus Nostri decimo tertio. »

Au cours de cet exposé, nous avons essayé de démontrer que l'apostolat des malades est par excellence une œuvre sacerdotale. De là, nous concluons à sa valeur pour la paroisse. En effet, cet apostolat fait des malades le noyau de la paroisse, à la vie de laquelle ils doivent intimement participer, comme des enfants bien-aimés de l'Église. Que le prêtre demande aux malades de l'aider dans son travail apostolique, qu'il leur demande des prières, qu'il leur demande surtout d'offrir leurs souffrances pour le bien de la paroisse ou pour l'une ou l'autre intention la concernant spécialement, et il se rendra compte de la fécondité que cette souffrance — vertu passive — exercera sur toute la vie active, sur tout le bien spirituel de cette paroisse.

Tout comme ils forment le noyau de la paroisse, les malades forment également le cœur de l'Église, car ils donnent au Corps mystique du Christ une vitalité spirituelle féconde. Plus que jamais les malades constituent dans l'Église une force et un soutien inébranlables. Le bref du Saint-Père a fait de l'apostolat des malades un apostolat mondial. A côté de l'Action catholique, la « Passion catholique » — armée faible et pacifique, mais redoutable — continue sa marche dans le monde entier, à la main divine du Christ, sous la protection de la Sainte Vierge, la Mère des Douleurs, fortifiée par la bénédiction de Sa Sainteté le Pape et des Évêques ; elle va, sous l'impulsion profonde et invincible de ses

prières et de ses sacrifices, à la conquête du monde au Christ-Roi (1).

Anvers Curé M. VAN HOECK,
Secr. de l'ap. des malades.

---

(1) *Bibliographie :*

M. VAN HOECK. *Ziekenapostolaat* (VI. Boekcentrale 1934). — E. RUSSE. *Het Boek der Zieken* (Standaard Boekhandel). — M. VAN HOECK, dans *Collectanea Mechliniensia :* 1927, p. 243-254 et 402-404 ; 1928, p. 590-596 ; 1931, p. 676-683 ; 1933, p. 209-212. — M. VAN HOECK. *L'apostolat des malades*, dans *Cité Chrétienne*, 1927-1928, p. 176. — DOM VEYS, O. S. B., dans *Het Liturgisch Parochieblad* (Déc. 1926 — Jan. 1927).

Éditions du Secrétariat flamand : K. JACOBS. *Kruisweg voor Zieken.* — M. VAN HOECK. *Rozenkrans voor Zieken.* — M. VAN HOECK. *Getuigenissen van Zieken.*

La liturgie pour malades a été éditée avec traduction flamande, française, anglaise, allemande, polonaise et italienne. Les malades ont en mains pendant un triduum les textes liturgiques : *Eucharistisch triduum voor zieken* (Saint-André, Bruges); *Triduum eucharistique pour malades* (Wesmael, Namur).

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. S. PIE XI

Ordonnances sur quelques prélatures romaines. (Const. Apost. *Ad incrementum*, 15 août 1934. *A. A. S.* XXVI, 1934, p. 497 ss.).

La famille pontificale ou maison du Pape se compose d'un certain nombre de dignitaires et de fonctionnaires subalternes. Les dignitaires ecclésiastiques portent le nom générique dc Prélats. Dans cette expression, le mot *Prélat* n'a point son sens juridique de personne, munie d'une juridiction ordinaire au for externe, mais désigne simplement le titulaire d'une fonction particulièrement honorable.

Les uns remplissent des charges plus ou moins importantes dans les Palais apostoliques, les autres aident le Souverain Pontife dans le gouvernement de la Sainte Église, d'autres enfin ne jouent un rôle que dans les cérémonies solennelles, religieuses ou profanes.

Il y a aussi un nombre considérable de Prélats à Rome et surtout en dehors de Rome, dont le titre est purement honorifique. En général, il leur a ésé concédé pour reconnaître quelque mérite particulier.

En 1905, Pie X avait défini par *motu proprio* la hiérarchie, les privilèges et les principales fonctions d'un certain nombre des Prélats de la Curie romaine. Par la Constitution *Ad incrementum*, Pie XI modifie une partie de ces dispositions et en confirme d'autres. Pour celles-ci, il se contente de renvoyer au texte du motu proprio *Inter multiplices*, qui garde donc une réelle valeur juridique.

Un trait marquant de la Constitution est la sympathie témoignée par le Souverain Pontife aux assesseurs (1) et secrétaires des Congrégations Romaines. Elle se justifie par l'importance du rôle joué par ces Prélats et la somme de travail qu'ils doivent fournir.

(1) Dans les Congrégations dont le Pape est Préfet et qui ont un Cardinal comme secrétaire, l'assesseur remplit un rôle à peu près équivalent à celui du ecrétaire des autres Congrégations.

Ils sont placés par le Pape immédiatement après les Prélats « *di fiocchetti* », c'est-à-dire les dignitaires supérieurs des Palais apostoliques, qui avaient le droit de mettre des houppes spéciales aux harnais de leurs chevaux.

Après les secrétaires ou assesseurs, viennent les Prélats groupés en collèges. Ce sont dans l'ordre de préséance : le Collège des Protonotaires Apostoliques *de numero participantium*, le Collège des Auditeurs de la Rote, celui des Clercs de la Chambre Apostolique, celui des *Votants* de la Signature Apostolique.

Outre les Protonotaires Apostoliques qui forment un Collège, il existe des Protonotaires surnuméraires, des Protonotaires ad instar et des Protonotaires titulaires ou honoraires. Ces derniers ne font pas partie de la famille pontificale. Tous les Vicaires généraux portent ce titre et en ont les privilèges pendant la durée de leur office.

Au Collège des Votants de la Signature apostolique il faut rattacher les Référendaires du même tribunal. Sans faire partie du Collège, ils possèdent des privilèges assez étendus.

En quoi consistent les privilèges faits à ces Prélats ? Ils sont de diverses sortes. On peut y distinguer certains pouvoirs spéciaux, par exemple le pouvoir des Protonotaires de garder tel ou tel tour au Conclave, le droit de prendre part à certaines réunions, de juger des causes déterminées. Des honneurs particuliers leur sont réservés dans les cérémonies auxquelles le Pape prend part. On leur accorde des faveurs comme celle de l'oratoire privé et de l'autel portatif, de la gratuité des rescrits pontificaux, de l'usage des pontificaux, etc. En souvenir des gratifications qu'ils recevaient autrefois, ils participent encore à certains jours à la distribution de médailles commémoratives, des *Agnus Dei*.

Les Auditeurs de Rote reçoivent la permission de garder et de lire les livres prohibés qui traitent de questions de droit et d'en permettre la lecture à leurs secrétaires et employés.

Deux détails intéressants dans la facture extérieure de cette Constitution sont d'abord le soin avec lequel ont été rédigées les clauses dérogatoires qui la terminent, ensuite le fait qu'elle est publiée à Castel Gandolfo. Depuis 1870, c'est, à notre connaissance, le premier document pontifical paru aux *Acta*, écrit en dehors du Vatican. Pour les futurs auteurs de Regestes, ce détail ne manquera pas d'intérêt. J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Absolution du complice (Décret du 16 novembre 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 634).

Le can. 2367, § 1 reproduit les sanctions dont Benoit XIV, dans sa Constitution *Sacramentum paenitentiae*, 8 févr. 1745, frappait le prêtre qui tentait d'absoudre un pénitent, coupable de complicité avec lui dans une faute grave contre la chasteté. Le 19 février 1896, la S. Pénitencerie donna du texte de la Constitution une interprétation que d'excellents canonistes estimèrent extensive (1). Cette interprétation est reprise dans le Code, can. 2367, § 2 sous la forme suivante : « Eandem excommunicationem non effugit absolvens vel fingens absolvere complicem qui peccatum quidem complicitatis, a quo nondum est absolutus, non confitetur, sed ideo ita se gerit, quia ad id a complice confessario sive directe sive indirecte inductus est ».

On peut citer comme exemples les cas suivants : un prêtre a eu le malheur de commettre une faute grave avec un complice. *Après la faute*, il essaie de persuader le *coupable* que cette faute n'était pas grave ou même qu'il n'y avait point de péché dans cette action. Le complice, venant se confesser à lui, ne parle pas de la faute commise. — Ou bien le prêtre lui dit :« Si vous vous confessez à moi, il n'est pas nécessaire de mentionner ce péché; je le connais. — Ou bien même, le prêtre, sachant parfaitement que le coupable ne s'est pas encore confessé, l'absout bien qu'il ne parle pas du péché, se disant que le prêtre sait bien ce qui a eu lieu, etc. Dans tous ces cas, le prêtre est frappé d'excommunication, réservée très spécialement au Saint-Siège.

A ce sujet, les moralistes et les canonistes se posaient la question suivante : « Si un prêtre amenait quelqu'un à poser avec lui un ou plusieurs actes gravement coupables contre la chasteté, en lui persuadant qu'il n'y a pas là de péché ou du moins pas de péché grave, et qu'ensuite il donnât l'absolution à ce complice (au sens *matériel*), encourrait-il l'excommunication ? » Tous répondaient négativement ou du moins donnaient la réponse négative comme sérieusement probable. Leur argument semblait irréfutable. Le

(1) Cfr *N. R. Th.*, XXVIII, 1896, p. 205. — OJETTI, *Synopsis*, v° Complex. 1380.

Code, reprenant le droit antérieur, frappe le prêtre qui absout ou feint d'absoudre son *complice* in *peccato* turpi. Mais si le pénitent a réellement cru qu'il n'y avait pas péché, il n'y a eu aucune *complicité*, puisqu'il n'y a eu qu'*une* volonté mauvaise, qu'*un* coupable. Si le pénitent a au moins fait semblant d'être persuadé, il n'y a pas eu *complicité au sens formel*, c'est-à-dire qu'il n'y a pas eu *manifestation* de la volonté mauvaise, donc *aucun concours extérieur* de deux volontés coupables.

On est donc en dehors des termes propres du délit.

Un seul auteur, à notre connaissance, soutenait l'opinion contraire. Le R. P. G. Arendt, s. I., théologien de la S. Pénitencerie, écrivit en 1923 dans le *Jus pontificium* un article intitulé « *De absolutione complicis disquisitio* », où il s'efforçait de montrer que la réponse de la S. Pénitencerie de 1896, reprise dans le Code, contenait implicitement le cas de coopération même matérielle (1). En effet, si le pénitent ne s'accuse pas d'une faute de complicité, cela est dû, au moins indirectement, à une action coupable du prêtre.

Dans l'*Epitome iuris can.*, III, n. 570, nous avons mentionné cette opinion et dit les raisons pour lesquelles nous ne croyions pas pouvoir l'accepter. Aujourd'hui encore nous ne pouvons admettre l'opinion du R. P. comme une *interprétation doctrinale* du canon 2367, § 2. Mais le Saint-Office, par un décret du 16 novembre 1934, l'adopte et en fait *l'interprétation authentique* de ce texte du Code. Voici en quels termes : « An inter *indirecte inducentes*, de quibus in can. 2367, § 2 Codicis iuris canonici, adnumerandus etiam sit confessarius qui sive intra, sive extra confessionis sacramentum, alicui persuaserit in turpibus inter se patrandis (2) aut nullum aut certe non grave inesse peccatum eumque consequenter, de aliis tantum sibi postea confitentem sacramentaliter absolvit vel fingit absolvere ».

Le Saint-Office répond : *Affirmative*, facto verbo cum Ssmo ».

Ce décret marque une étape nouvelle dans la législation pénale sur l'absolution du complice.

D'après le texte primitif, seul le prêtre qui tentait d'absoudre le complice était excommunié (Const. *Sacramentum paenitentiae*, § 4.

(1) *Jus pontif.*, III, p. 27-31.

(2) Qu'on veuille bien noter ce *patrandis*.

— Const. *Apostolicae sedis*, 1869, § 1, n. 10). — Rigoureusement parlant, le texte supposait l'*aveu* de la faute et l'*absolution* directe. Le décret du Saint-Office du 5 décembre 1883 et la réponse de la S. Pénitencerie du 18 février 1896, ajoutèrent les mots « fingens absolvere », punissant ainsi l'abus du sacrement et le tort fait au pénitent par la simulation. — De plus, après la réponse de la S. Pénitencerie, le délit existe et la peine est encourue, même si le pénitent n'exprime pas le péché *réellement commis*, dès que le confesseur est, au moins indirectement, la cause de ce silence. Dans le texte de la réponse, on admet qu'il en est indirectement responsable par le seul fait d'absoudre ou de simuler l'absolution, quand il sait que le pénitent, même réticent de bonne foi, n'a pas encore soumis le péché au pouvoir des clés.

Jusqu'ici pourtant il s'agissait toujours du cas où il y avait eu *péché* et *complicité formelle*. Le décret du Saint-Office marque un pas de plus dans l'extension de la peine. Elle sera encourue même s'il n'y a *pas* eu complicité *formelle* de la part du pénitent et même si le pénitent n'a pas commis *de péché* dans l'action déshonnête.

Cela peut se produire de deux manières. D'abord si le pénitent a de fait cru aux paroles du prêtre et, dans son ignorance ou sa naïveté, admis qu'il n'y avait pas de faute, au moins grave. Dans ce cas, il n'y a évidemment pas complicité in *peccato* turpi.

Ou bien la victime, sans ajouter foi aux sophismes du séducteur, a du moins fait semblant d'y croire. Dans ce cas, ne se vérifie pas non plus la notion de complicité *formelle*. Celle-ci suppose que chacun des complices *se rende compte* que l'autre pèche avec lui. Par conséquent le can. 2367, § 2, d'après l'interprétation authentique du Saint-Office, frappe le prêtre coupable d'avoir égaré ou essayé d'égarer la conscience de sa victime et de la confirmer dans cette erreur par l'absolution ou la fiction de l'absolution. L'excommunication est donc encourue par l'administration réelle ou fictive du sacrement de pénitence au pénitent, coupable ou non, *matériellement* complice du péché grave commis par le prêtre contre la chasteté.

Tous les textes antérieurs parlaient du « *peccatum* complicitatis », de l' « *actio turpis commissa* »; le décret du Saint-Office parle explicitement de « turpibus inter se *patrandis* » et vise explicitement le cas où le pénitent n'a commis que matériellement cette *actio* turpis, mais non le *peccatum* turpe.

Les arguments proposés en 1923 par le P. Arendt pour justifier cette interprétation prouvaient à l'évidence la convenance de cette *extension* de la peine (1).

En faussant ou en essayant de fausser la conscience de sa victime ou de son complice, le prêtre aggrave son crime, loin de le diminuer. Puisqu'il agit de la sorte pour éviter les graves sanctions par lesquelles l'Église veut l'empêcher d'abuser ainsi de ceux dont il entendra la confession et du rôle même de confesseur, il est dans la logique de la loi de frapper cette forme plus grave du délit, même si elle n'était pas prévue par les textes primitifs.

La décision est donnée « *facto verbo cum Ssmo* », ce qui y ajoute l'approbation *spéciale* du Saint-Père.

Personne ne pourra donc essayer d'y échapper, en discutant la compétence du Saint-Office dans l'interprétation du Code.

J. CREUSEN, S. I.

S. CONGR. POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

Séminaire pour clercs de divers rites. (Décret 18 mai 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 592 ss.).

Le Saint-Siège vient de promulguer de nouveaux Statuts pour une institution fort intéressante : le séminaire de Saint-Louis, Roi, à Constantinople. Fondé et dirigé depuis une cinquantaine d'années par les PP. Capucins de la province de Paris, pour former des prêtres des différents rites, il devait être réorganisé à la suite de la guerre. La S. Congrégation publie les Statuts généraux de cette réorganisation; ils seront complétés par un règlement minutieux dont la rédaction est confiée au Recteur et des précisions que déterminera le Délégué apostolique de Turquie.

Il est curieux de voir une institution destinée à la formation théologique et cléricale de séminaristes, recruter ceux-ci à la fois parmi les sujets de rite latin et des différents rites orientaux. Les

(1) En lisant attentivement l'article du R, P. Arendt, on verra, pensons-nous, que ses arguments valent *de lege facienda*, mais non *de lege facta*. Ils contredisent le can. 2279, § 3 qui défend d'étendre une peine « de casu ad casum, *quamvis* par *adsit ratio*, immo *gravior*... » L'accord des canonistes en sens contraire et le fait que le Saint-Office ait demandé l'approbation spéciale du Souverain Pontife suffiraient à prouver qu'une intervention du législateur était nécessaire pour donner force de loi à cette interprétation.

séminaristes seront très tenus pendant cette période de formation. L'art. 9 des Statuts ne prévoit qu'un seul temps de vacances annuelles et encore très courtes « aestivo tempore per aliquot dies »; mais on sait combien il est sage de régler ces méthodes d'après les mœurs des différents pays. L'établissement est directement soumis à la S. Congrégation pour l'Église Orientale, qui exercera sa juridiction par l'intermédiaire du Délégué apostolique.

J. C.

S. PÉNITENCERIE

Indulgences en faveur des défunts. (Décret de la S. Pénitencerie. Office des indulgences. 31 oct. 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 607).

S. S. Pie XI accorde trois nouvelles faveurs spirituelles pour le soulagement des âmes du Purgatoire : 1° Pendant toute l'Octave de la fête des morts, toutes les messes célébrées à l'intention d'un défunt auront les privilèges attribués à la messe dite à un autel privilégié. Le privilège ne vaut que pour le défunt à l'intention duquel on célèbre en première intention; 2° Pendant la même octave, les fidèles peuvent gagner chaque jour une indulgence plénière exclusivement applicable aux défunts en visitant pieusement un cimetière, à condition d'y prier, au moins mentalement, pour les fidèles trépassés; 3° Tous les jours de l'année, on peut gagner une indulgence de sept années en visitant de même un cimetière et en y priant à l'intention des défunts. Cette indulgence semble pouvoir être gagnée à chaque visite, le texte ne disant pas le contraire. J. C.

Modification de prières indulgenciées. (Resp. 26 nov. 1934. — *A. A. S.*, XXVI, 1934, p. 643).

D'après le can. 934, § 2 « indulgentiae penitus cessant ob quamlibet additionem, detractionem, vel interpolationem » dans les formules de prières indulgenciées. Ce texte paraît bien sévère « ob quamlibet » et les canonistes étaient portés à l'interpréter sévèrement. « Quod satis severe intellegitur » écrit le R. P. Vermeersch (1).

(1) *Epitome i. c.*, II[5], n. 219, p. 149. Cfr A. GOUGNARD, *Tractatus de indulgentiis*,[2] q. 23.

Des réponses de la S. Pénitencerie semblaient justifier cette interprétation que motivait aussi le danger d'introduire des modifications arbitraires dans des formules soigneusement choisies ou revues.

Il faut avouer qu'une interprétation rigoureuse des termes du Code risquait de supprimer pas mal d'indulgences, à moins que l'interpolation n'eût été approuvée par l'Ordinaire du lieu dans la traduction de la formule originale (c. 934, § 2).

La S. Pénitencerie rassurera beaucoup d'âmes timorées par sa réponse du 26 novembre 1934. Elle déclare que les termes du canon ne doivent pas être compris « rigorose... de quibusvis additionibus, detractionibus vel interpolationibus », mais « potius de iis tantum quae earundem substantiam alterent ». Et pour plus de sûreté, la décision a été soumise à l'approbation spéciale du Souverain-Pontife *(facto verbo cum Ssmo)*. Celui-ci a ordonné de publier la réponse « ad fidelium tranquillitatem ».

Les scrupuleux ne seront pas rassurés pour si peu et les esprits critiques pourront encore discuter la portée exacte de chaque addition, soustraction ou interpolation.

Comme exemples de modifications accidentelles, on pourrait citer le *pauvres* pécheurs de l'Ave Maria; nous vous adorons, *ô Jésus*, et nous vous bénissons, etc., au lieu de *ô Christ*, (*Christe*); Cœur *Sacré* de Jésus au lieu de Cœur *très sacré* (*Sacratissimum*), etc.

Il faut être reconnaissant au Souverain Pontife de dégager, par des décisions répétées, la doctrine et la pratique des indulgences d'un certain nombre d'opinions ou de doutes un peu pharisaïques.

J. Creusen, s. i.

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

H. Delehaye, S. I. *Cinq leçons sur la méthode hagiographique.* Coll. Subsidia hagiographica, nº 21. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1934, (26 × 17 cm.), 148 p.

« Nous avons longtemps hésité, écrit le R. P. Delehaye, à publier ce petit volume, qui a trop l'apparence d'un bouquet de fleurs fanées ». Combien il faut remercier le savant bollandiste de ne pas avoir cédé à ses hésitations ! Ses *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* réunissent des conférences faites en divers milieux. Mais elles n'ont pas toutes été publiées, ainsi la quatrième sur les *reliques*. Elles ont paru dans des recueils que bien peu de personnes lisent, comme le *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, ainsi la première et la seconde sur les *coordonnées hagiographiques* et les *récits* (des hagiographes). Elles furent surtout remises sur le métier avant de figurer dans ces pages, ainsi la troisième : *La critique des Martyrologes.*

Faut-il dire qu'enseigné par un tel maître, le lecteur s'instruit du commencement à la fin de ce petit livre. On y trouve, à côté des principes critiques, de multiples exemples. Jamais nous n'avons éprouvé en lisant ce cours de méthode la moindre lassitude. Et bien des fois nous avons admiré d'heureuses expressions, comme celle de « coordonnées hagiographiques » (jour et mois de la déposition du saint, endroit où a été déposé son corps) et des remarques pleines de bon sens malgré leur apparence paradoxale, comme celle-ci que « les vieux hagiographes sont les derniers qu'il convient d'interroger sur la personnalité de leur héros » (p. 25).

Ces leçons ne font nullement double emploi avec les *Légendes hagiographiques*, dont la troisième édition revue a paru en 1927. Bien plutôt elles complètent heureusement cet ouvrage devenu classique.

É. DE MOREAU, S. I.

J. Lebreton et J. Zeiller. *L'Église primitive.* Coll. Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours. Tome I. Paris, Bloud et Gay, 1934, (25 × 17 cm.), 474 p. Prix : 60 frs.

Nous saluons avec joie l'apparition du premier volume de cette nouvelle *Histoire de l'Église.*

Prenant exemple sur les histoires universelles en cours de publication, MM. Fliche et Martin ont groupé une trentaine de collaborateurs. Ceux-ci tâcheront de « placer en pleine lumière les résultats généraux auxquels ont abouti les différentes recherches dont l'histoire ecclésiastique a été l'objet

pendant ces dernières années et de les mettre à la portée de tous ceux qui, pour des raisons d'ordre divers, souhaitent les atteindre par une voie facile et rapide. [Cette Histoire] s'adresse plus particulièrement aux étudiants... au grand public avide de s'instruire, de s'éclairer, de rectifier des données fausses, et aussi aux travailleurs de tout ordre qui, avant de se spécialiser dans l'étude d'une question, aspirent à situer celle-ci dans le cadre de l'histoire générale » (p. 8).

Afin d'être utile à tout ce monde, une bibliographie générale sera placée en tête de chaque volume et une bibliographie spéciale en tête de chaque chapitre. De plus, le texte sera accompagné des références. On exclura de ces bibliographies tous les ouvrages et articles médiocres.

Quant à l'exposé, il s'efforcera d'être précis, exact, complet, c'est-à-dire d'envisager tous les aspects de l'Histoire de l'Église, de tenir compte des liens qui existent entre les idées dogmatiques et les règles canoniques, d'une part, les réalités sociales, politiques et économiques, de l'autre.

Le P. Lebreton et M. J. Zeiller se sont partagé la composition de ce premier volume. Au P. Lebreton, nous devons : la 2e partie de l'introdution (Le Monde juif) et les chapitres I (Jésus-Christ et l'origine de l'Église), II (La prédication des apôtres et les débuts de l'Église), III (Les Missions de saint Paul), V (saint Jacques et saint Jean), VI (La vie chrétienne à la fin du Ier siècle), X (Les Pères apostoliques et leur époque) et XIV (L'apologétique chrétienne au IIe siècle). M. Zeiller nous a donné la Ire partie de l'introduction Le monde romain à l'avènement du christianisme) et les chapitres IV (saint Pierre et les débuts de l'Église romaine), VII (La propagation du christianisme), VIII (Les premières persécutions. La législation impériale relative aux chrétiens), IX (La persécution sous les Flaviens et les Antonins), XI (L'organisation ecclésiastique), XII (Les diverses églises au IIe siècle) et XIII (La vie chrétienne aux deux premiers siècles).

A notre avis, ce premier volume tient pleinement les promesses faites dans l'introduction résumée ci-dessus. Il fallait d'ailleurs s'y attendre, vu les noms des deux spécialistes choisis pour cette partie.

Après cet éloge sans réserve, nous nous permettons certaines observations portant sur des points très particuliers.

P. 12 et p. 299, pourquoi renvoyer à Ruinart, alors que pratiquement une seule collection d'Actes des martyrs est actuellement à peu près sûre, celle de Knopf? Et malheureusement on ne cite pas la 3e édition de Knopf, revue par G. Krüger en 1929. A côté de la mention de recueils en français, comme celui de P. Monceaux, ne faudrait-il pas ajouter brièvement qu'il contient plusieurs passions non authentiques?

La bibliographie générale est assez sommaire. On s'étonne de ne pas y trouver par exemple les précieux atlas de K. Heussi et K. Mulert (*Atlas zur Kirchengeschichte*, 2e édition, Tubingue, 1919) et de K. Pieper (*Atlas orbis antiqui Christianismi*, Düsseldorf, 1931). Le *Handboek der Kerkgeschiedenis* de J. De Jong (3 volumes Utrecht, 1932) est un des meilleurs manuels qui existent et il n'est pas cité. Les fautes dans les noms d'auteurs sont assez nombreuses (par exemple *Ehrard*, au lieu de *Ehrhard*, *zocharnack* au lieu de *zscharnack*, etc, etc.).

La tradition chrétienne depuis Denys de Corinthe nous représente Pierre et Paul souffrant le martyre à Rome *eodem tempore*. M. Zeiller sépare ces apôtres dans la mort. Il maintient la date de 64 pour le supplice de Pierre. Mais de quand dater alors les deux épîtres de Pierre? Quoiqu'en dise M. Zeiller (p. 246), le passage : I Petri IV, 12-17, semble bien se rapporter à une persécution en règle... et ce ne sont pas là seulement « des mauvais traitements individuels ».

M. Zeiller aurait pu dire quelques mots des Indes et de saint Thomas, même s'il n'admet pas les données des actes apocryphes de cet apôtre.

Le paragraphe 8 du chapitre XIII nous paraît le moins bon. Est-il vrai qu'on a orné les catacombes de peintures parce que c'étaient des lieux de culte? La *mensa* sous l'*arcosolium* a-t-elle jamais servi à la célébration de la messe? A-t-on la preuve que les catacombes furent des lieux de culte avant la paix de l'Église? M. Zeiller a raison de dire que le système de M. Styger sur le symbolisme dans les catacombes « nie l'évidence ». Mais M. Styger a réagi contre le symbolisme échevelé des Rossi et Wilpert. Si ses travaux avaient été étudiés avec plus de soin, on y aurait puisé certains principes d'interprétation, trop étroits sans doute, mais dignes d'être retenus.

L'absence d'une table des noms propres se fera cruellement sentir aux chercheurs qui voudront trouver un renseignement dans ce volume.

Enfin, le système de division des matières adopté qui morcèle l'histoire de chaque siècle d'après divers points de vue expose à des répétitions. Elles n'ont pas toujours été évitées dans ce premier volume.

Puissent les vingt-trois autres tomes avoir la même valeur que celui-ci. La liste des collaborateurs nous présente bien des noms connus. Il en est qui le sont moins. Au sujet de ceux-ci nous lisons ces lignes dans l'introduction : « Les autres, plus jeunes, ont prouvé, en mainte occasion, que l'on pourrait placer en eux les plus légitimes espoirs » (p. 8). Mais pour une synthèse de ce genre, il ne suffit pas d'espoirs... il faut des historiens non seulement formés mais ayant étudié depuis de longues années et dans le détail la partie d'histoire qui leur est confiée, comme le P. Lebreton et M. Zeiller. Heureusement que « les autres » ne doivent pas signer les premiers volumes de la collection. Ils auront le temps d'acquérir l'expérience et de s'égaler par leur érudition et leur esprit de synthèse, aux auteurs des premiers tomes. C'est notre souhait.

É. De Moreau, s. i.

P. de Labriolle. *La réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^er^ au VI^e^ siècle.* Paris, L'artisan du livre, 1934, (19 × 13 cm.), 520 p.

A ceux qui voudraient se rendre compte de la place faite de nos jours par la philologie et l'histoire à l'étude des origines chrétiennes, l'ouvrage mentionné ci-dessus, au titre très heureusement choisi, se présente riche de promesses et de résultats. L'idée était originale de réunir en une série d'ensemble les principaux auteurs et les œuvres anonymes, en qui se personnifiait la réaction intellectuelle contre l'idée chrétienne. Beaucoup de travaux d'approche et de monographies, quelques-uns, et des meilleurs, dûs à l'auteur lui-même, avaient déjà paru sur un bon nombre de ces écrivains

ou de ces œuvres. Il y avait là beaucoup de choses intéressantes à apprendre, dont plusieurs peuvent ne pas être inutiles aujourd'hui, et l'auteur a le talent de les présenter d'une manière pénétrante et érudite, mais judicieusement dégagée de toute complication de recherche, qui retarderait la lecture. Il a divisé sa matière en cinq grandes parties : des origines jusqu'à Celse (p. 19), de Celse à Origène (p. 111), puis la réaction de l'hellénisme, surtout avec Porphyre (p. 223), l'opposition intellectuelle sous l'empire depuis Constantin (p. 335), enfin les dernières luttes aux Ve et VIe siècles (p. 467). Une introduction, très sage, contient dans sa seconde moitié des pages qui auraient excellemment servi de conclusion. L'ouvrage se termine, un peu brusquement, avec les dernières attaques contenues dans la littérature des « *Quaestiones* »; mais le chapitre qui les expose est une des parties les plus originales du livre. L'auteur, qui a fort bien utilisé et très sagement apprécié les études monographiques sur lesquelles il s'appuie, a eu soin d'en revoir consciencieusement le témoignage et habituellement le lecteur se rangera à son avis, tant ses appréciations sont judicieuses et éclairées. De côté et d'autre, on se dira qu'il aurait pu enrichir davantage encore sa documentation par certains souvenirs d'Origène, dispersés dans ses œuvres parénétiques par exemple, et qui nous exposent l'impression produite sur les milieux païens par les mystères chrétiens, entre autres par celui de la Trinité et de la Rédemption. Chez les Apologètes du IIe siècle, il y avait à glaner quelques détails dans le même genre et les actes des martyrs, eux aussi, ont de côté et d'autre des traces de cette réaction intellectuelle. Le chapitre sur *La Cité de Dieu* de saint Augustin, que l'auteur connaît si bien, se clôt un peu prématurément. La difficulté de Porphyre à propos de la venue tardive de la Rédemption se rencontre encore ailleurs. L'explication par une idée de zèle plus ou moins antichrétien, proposée p. 54-55, pour la transcription des écrivains classiques ne semble qu'une hypothèse qui demanderait confirmation. Signalons deux petites inexactitudes : l'anglican M. J. Routh (p. 210) n'était nullement jésuite et la *Mission und Ausbreitung* de Harnack (p. 510) a eu une quatrième édition en 1924. Le livre fait honneur à l'auteur et on ne saurait trop le recommander à l'historien de l'Église et surtout au théologien : à un moment où l'on veut tout expliquer par la survivance de l'hellénisme, il est instructif de voir de près les premiers frottements et les oppositions de fond; le laïc lettré aussi tirera de cette lecture plaisir et profit.

J. DE GHELLINCK, S. I.

L. Allevi. *Ellenismo e Cristianesimo*. Milan, « Vita e pensiero », 1934, (19 × 13 cm.), 332 p. Prix : 10 lires.

L'auteur a réuni sous ce titre une série d'articles de haute vulgarisation parus dans la « Scuola Cattolica », la « Rivista pedagogica » et la « Rassegna Nazionale ». C'est dire que l'unité de l'ouvrage est plutôt extérieure. La première partie « I problemi » traite de l'hellénisme de saint Paul dans sa formation et sa doctrine; des mystères antiques et les sacrements : étude générale, le baptême et l'Eucharistie; la science chrétienne; le problème de l'esclavage et la lettre à Philémon.

La 2e partie : les écoles : Didascalée d'Alexandrie — Césarée de Cappadoce et de Palestine, Antioche, Edesse; la fortune d'un programme d'études (les sept arts libéraux de l'antiquité au moyen âge). Enfin la 3e partie : Les personnes : Virgile et la prophétie païenne chez les écrivains chrétiens; Cicéron dans l'ancienne littérature chrétienne; saint Paulin de Nole et le déclin de la Cité antique. L'auteur se montre fort au courant de la littérature des diverses matières qu'il traite et se révèle un guide pénétrant et avisé. On aura profit à le lire et à recueillir les fruits de son travail de synthèse. Les articles sur saint Paul et surtout celui sur la science chrétienne nous ont paru particulièrement intéressants par les considérations qui y sont exprimées.

A. De Bil, s. i.

Ch. Diehl. *Histoire de l'empire byzantin.* Paris, Picard, 1934, (19 × 12 cm), XII-248 p., plusieurs gravures.

Ce manuel est bien connu et utile. La première édition parut en 1919, et nous présentons aujourd'hui la douzième aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique*. Une bibliographie sommaire placée en fin du volume a été mise au point. C'est ainsi qu'il faut entendre ces mots : *revue et corrigée*, figurant sur la page du titre. En effet, le texte lui-même n'a subi aucune modification depuis 1919. L'illustration n'a pas davantage varié.

É. de Moreau, s. i.

St. Runciman. *La civilisation byzantine, 330-1453.* Traduit de l'anglais par E. J. Lévy. Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1934, (23 × 14 cm.), 342 p. Prix : 24 frs.

Ce tableau d'ensemble de la civilisation byzantine sera le bienvenu. Il est brossé en douze chapitres, dont les deux premiers (I. La fondation de Constantinople; II. Esquisse historique de 330 à 1453) forment pour ainsi dire l'introduction. Les autres nous parlent, ch. III, de la constitution impériale et du régime du droit, ch. IV de l'administration, ch. V de la religion et de l'Église, ch. VI de l'armée, de la marine et de la diplomatie, ch. VII du commerce, ch. VIII de la vie citadine et de la vie rurale, ch. IX de la culture, ch. X de la littérature, ch. XI de l'art, et ch. XII de « Byzance et le monde ».

Le volume se termine par des tables, la liste des empereurs romains de Constantin I à Constantin XI, enfin l'aperçu bibliographique.

Ces pages sont nouvelles et instructives. Nous pensons qu'elles sont généralement exactes. Cependant l'auteur fait preuve, quand il touche aux questions religieuses, d'une imprécision de termes et de pensée, et il faut même dire, pour certains passages, d'une ignorance regrettable. Malheureusement la traductrice ne s'est pas appliquée à améliorer ces endroits et elle a même tout simplement fait passer dans son texte quelques erreurs de dates : 432, au lieu de 431, pour le concile d'Ephèse, 457 au lieu de 451, pour celui de Chalcédoine (p. 33) (1). Voici quelques exemples des méprises

(1) P. 129, l. 3, au lieu de 1204; il faudrait 1024. P. 240, n. 2, il faudrait M. P. G., vol. 98, col. 1333 au lieu de 1533. Cette faute est aussi dans l'original anglais.

de l'auteur : p. 120, « Nestorius émit sa théorie des deux natures du Christ, nature humaine et divine ». Ce n'est pas la doctrine de Nestorius, mais la doctrine catholique. — P. 125, « Le pape Honorius I, déraisonnablement, faisait une déclaration monothélite hérétique *ex cathedra* ». Non, Honorius I n'a pas fait de déclaration *ex cathedra*. — P. 127 « Photius scandalisé et ravi, surprit le pape en train de souscrire à une hérésie ». Et il s'agit de l'addition du *Filioque* au symbole! — Des catholiques ne pourront jamais approuver la comparaison entre la religion de Mithra et le Christianisme (pp. 17 et 18), les développements ayant trait à la primauté du pape (pp. 119, 124 et 125) et au culte des images (p. 121). Ils se demanderont ce que signifie cette phrase (p. 135) : « Tandis qu'en Occident, l'esprit chrétien était surtout préoccupé par le problème eschatologique, le chrétien, lui, préférait entrer de temps en temps en état de grâce, meilleur lien avec Dieu ». Ils ne pourront s'empêcher de rire en lisant ce qui suit (p. 137) : « Le patriarche Arsène, au VIII^e^ siècle, fut assez large d'esprit pour... ordonner à un moine d'administrer les sacrements à des enfants, sans s'être assuré s'ils avaient été convenablement baptisés ». Étrange largeur d'esprit, en effet.

La première qualité de l'historien est d'être au courant des questions dont il parle. Si M. Runciman veut nous parler du christianisme et du catholicisme, qu'il commence donc par les étudier. É. DE MOREAU, S. I.

Z. G. Villada, S. I. *Historia ecclesiastica de España.* Tome II^a^ Madrid, Éditions Fax, 1933, (29 × 17 cm.), 298 p. Prix : 20 Ptas.

Ce tome II (2^e^ partie) de l'œuvre monumentale du P. Garcia Villada a une bien triste histoire que son auteur nous conte dans l'introduction. Le texte original en fut détruit dans l'incendie des couvents du 11 mai 1931. Il en existait heureusement une copie confiée à un ami. Mais il fut impossible de rétablir la précieuse documentation photographique patiemment recueillie par le savant historien, au cours de ses voyages scientifiques en Espagne et en bien d'autres pays. Elle lui eût permis de nous mettre sous les yeux la filiation des *codices* de la liturgie et du droit visigothique, de l'*Antiqua vetus* de la Vulgate, des écrits de saint Isidore, de saint Julien et de saint Ildefonse.

Ce volume continue l'étude de l'Église espagnole depuis l'invasion des peuples germaniques (409) jusqu'à la chute de la monarchie visigothique (711). Huit chapitres sont consacrés à la liturgie mozarabe. Les dix autres retracent la « cultura » de l'Église visigothique : mouvement intellectuel, histoire de la Vulgate, commentaires de l'Écriture, collections canoniques (l'*Epitome* et l'*Hispana*), la science théologique, les travaux historiques et littéraires, l'intervention du clergé dans le Code visigothique, l'architecture.

A saint Isidore de Séville est consacré tout un chapitre. Ce docteur fut annoncé pour ainsi dire, au VI^e^ siècle, par saint Martin de Braga et saint Léandre. D'autres ecclésiastiques de marque appartiennent au même siècle que l'auteur des *Etymologies* : saint Braulio, saint Ildefonse, saint Julien de Tolède.

L'exposé du P. Garcia Villada est d'une précision impeccable. Sans se perdre dans les détails, il nous donne des diverses questions auxquelles il touche un aperçu complet et lumineux. En appendice, figurent notamment

la bibliographie de la liturgie visigothique et de saint Isidore et le texte de courtes œuvres inédites comme la formule de foi du Codex de Roda et un traité sur la Trinité attribué à saint Isidore et tiré du même manuscrit.

É. DE MOREAU, S. I.

R. Bidagor, S. I. *La « Iglesia Propia » en España. Estudio histórico-canónico.* Coll. Analecta gregoriana. Vol. IV. Rome, Université Grégorienne, 1933, (24 × 17 cm.), XII-174 p.

En deux articles de Razón y Fe (1930, t. 90, pp. 480-499; 1931, t. 95, pp. 224-241) le P. Bidagor avait traité le problème historico-juridique de l'église domaniale (Eigenkirche). Dans le présent volume il a repris le sujet en lui donnant plus d'envergure et poursuivi l'évolution de ce phénomène à travers l'histoire du droit ecclésiastique espagnol.

Les trois premiers chapitres sont consacrés à la description de la notion et du fait juridique de l'église domaniale et à l'exposé critique des diverses théories juridiques qui s'efforcent d'en déterminer le caractère et d'en retracer l'origine. Il repousse résolument la théorie germaniste de Stutz, trop systématique et trop rigide, et montre qu'elle ne répond pas assez à la variété et à la complexité des faits, en particulier à ceux que fournit l'histoire de l'église domaniale en Espagne. Dans la question d'origine c'est la théorie seigneuriale amorcée par Imbart de Latour, complétée par Thomas, Esmein et surtout Dopsch et nuancée par la théorie monastérielle de Torres, qui a ses préférences. Toutefois il observe qu'on n'a pas assez mis en lumière le lien qui, tantôt plus étroit tantôt plus relâché, n'a cessé de rattacher l'église domaniale à l'organisation hiérarchique de l'Église. Les chapitres 4 et 5 retracent l'évolution juridique de l'église domaniale jusqu'à l'invasion arabe et pendant la reconquête espagnole et soulignent les traits caractéristiques de cette institution dans la péninsule ibérique. Les chapitres 6 et 7 exposent respectivement l'intervention épiscopale (tercia episcopal) et les droits seigneuriaux sur les églises domaniales. Le 8e nous fait suivre l'évolution du pouvoir domanial en un privilège et droit patronal, bien qu'il reste plus d'une survivance de l'ancien pouvoir issu de la propriété du sol.

Appuyé sur les nombreux documents et faits qu'il signale, l'auteur a parfaitement montré l'exagération de la thèse de Stutz qui voudrait faire de la situation juridique, le centre de cristallisation de tout le droit ecclésiastique, et formulé les caractères suivants de l'église domaniale en Espagne : 1° subordination à la hiérarchie dans le domaine spirituel; 2° réglementation de son administration temporelle en conformité avec les lois conciliaires; 3° dépendance plus ou moins étroite de son clergé de l'autorité épiscopale; 4° respect des droits patronaux; 5° adaptation de son organisation au régime politique et au système économique du moyen âge. A. DE BIL, S. I.

A. Gemelli, O. F. M. *Il francescanesimo.* 2e éd. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (20 × 15 cm.), XX-514 p. Prix : 20 lires.

Le P. Gemelli nous explique dans sa préface le caractère de son œuvre. Ce n'est ni une histoire pour les érudits, ni un livre de pensée pour les

philosophes, ni un poème pour les lettrés, ni un livre de dévotion. C'est un tribut d'amour à saint François, à sa conception de la vie chrétienne, le déroulement de son œuvre à travers les siècles et la démonstration de l'actualité de son esprit pour notre temps. Trois grands tableaux : Saint François et son époque; La spiritualité franciscaine à travers les siècles; Saint François et notre temps. La deuxième section est une admirable fresque historique ou plutôt un film plein de vie où l'on voit se profiler toutes les gloires de l'ordre de saint François, se dérouler siècle par siècle les richesses si pleines et si variées de son œuvre. Cette section se termine par un raccourci vibrant : Il poema franciscano.

A notre époque, avec ses problèmes et les égarements de la conscience moderne, saint François apporte son message salutaire et réconfortant de vie intérieure; de liberté chrétienne ; de savoir teinté d'amour ; d'action et de joie chrétiennes, d'illumination de la souffrance. On sent passer dans ces pages héroïques le frisson de l'amour et de l'optimisme franciscain.

Le P. Gemelli nous dit qu'il écrira en une langue simple. Elle est aussi d'une admirable limpidité et d'une puissante harmonie. Le volume est illustré avec un art délicat. Un index développé détaille toutes les richesses éparpillées dans l'ouvrage. A. De Bil, s. i.

A. Lemonnyer, O. P. *Sainte Catherine de Sienne (1347-1389).* Coll. « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1934, (19 × 12 cm.), 224 p. Prix : 9 frs.

Il existe bien des biographies de sainte Catherine de Sienne. Celle-ci sera, pensons-nous, classée parmi les meilleures. Elle est courte mais nous présente en un relief frappant la belle figure de la sainte. Elle retrace sobrement sa vie intérieure, ses activités politico-religieuses. Elle dénote une connaissance remarquable des sources et cite largement les plus belles lettres, le *Dialogue* et la *Légende Majeure* de Raymond de Capoue.

L'aperçu bibliographique se réduit à quelques lignes. On y voit bien ce que l'auteur pense de l'étude critique de Fawtier sur le principal biographe de la sainte. Nous eussions voulu davantage sur cette source fondamentale et quelque chose sur les *Lettres*, sur le *Dialogue*, sur les ouvrages modernes consacrés à la grande mystique dominicaine. É. de Moreau, s. i.

O. Schottenloher. *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform.* Coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft. 61. Munster i. W., Aschendorff, 1933, (24 × 16 cm.), viii-118 p. Prix : 5,60 Mk.

Cette dissertation du Dr Schottenloher vise à retracer l'évolution spirituelle d'Erasme, partie du point de départ de la devotio moderna, dans laquelle plongent les racines de sa religiosité, jusqu'à cet humanisme littéraire et esthétique à fond éthique d'où il passera à l'humanisme chrétien. Une longue introduction confronte l'humanisme et l'idéal de la devotio moderna. Le premier chapitre Erasme et l'humanisation du problème de la formation, doit marquer le détachement de la devotio moderna et l'élaboration de l'idéal humaniste chez le jeune Erasme, surtout durant ses années de vie

religieuse. Quelques détails biographiques servent naturellement de base à cette étude. La difficulté de pénétrer la mentalité et l'attitude d'Erasme à ce moment de son évolution, provient du fait que les sources dont on dispose sont les détails autobiographiques fournis par Erasme à une époque postérieure, où il projette manifestement dans le passé son attitude mentale du moment, d'autant plus qu'il avait un intérêt à peindre ce passé sous des couleurs fort sombres. Chez un tempérament émotif et imaginatif tel que celui d'Erasme, il n'est pas nécessaire d'admettre une déformation des faits et des sentiments d'une mauvaise foi consciente! L'autosuggestion explique bien des choses, d'autant plus qu'on en trouve plus d'un exemple dans la vie du grand humaniste. L'auteur me paraît avoir ajouté trop de foi à ce témoignage rétrospectif d'Erasme. Toutefois on peut présumer que la vie monastique d'Erasme n'a pas été bien profonde, sans admettre que son opposition à cet idéal de vie fut tellement nette. Le goût et la passion des lettres a dû assez tôt étouffer celui des valeurs spirituelles liées aux exercices monastiques et l'empêcher d'y voir autre chose qu'un formalisme sans âme, qui le contrecarrait dans son application aux lettres. C'est ainsi que se substitua à cet idéal l'humanisme littéraire et esthétique avec ses valeurs éthiques naturelles et que s'opéra ce détachement progressif de sa vie religieuse, accompagné d'une méconnaissance passionnée de ses valeurs possibles. L'idéal humaniste l'emporte pleinement. Ce naturalisme fera pourtant place à l'humanisme chrétien qui retournera à l'antiquité chrétienne, s'imprégnera de piété chrétienne sans dépouiller pourtant ce naturalisme foncier.

L'étude de M. Schottenloher est très fouillée mais ne nous paraît pas pousser jusqu'à cette forte synthèse qui dégage nettement les grandes lignes de cette évolution. A. De Bil, s. i.

R. Seeberg. *Die Lehre Luthers. (Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV. Band).* 4e éd. Leipzig, Deichert, 1933, (25 × 17 cm.), xii-480 p. Prix : 13,20 Mk.

Durant les quatorze ans, qui distancent cette édition de la précédente parue en 1917, bien des événements se sont passés dans le seul domaine religieux, dont ce volume porte la trace. La renaissance de l'esprit luthérien n'en est pas un des moindres, avec l'abandon des idées de Harnack et cette espèce de retour aux positions religieuses du luthéranisme primitif, auxquelles veut se rattacher l'école de Barth et de ses adeptes. Cela donne un élément nouveau d'actualité à cette quatrième édition. Mais, contrairement aux exagérations du mouvement antihistorique, l'auteur reste fidèle à ses principes en contrôlant et en tenant à jour toute sa documentation. Il a tenu, nous dit-il, à faire œuvre sincère et objective en voulant voir dans Luther sa vraie pensée, et non pas en lui en infusant une qui lui serait étrangère sous le vêtement de ses propres expressions. On ne peut que le louer de ce souci. Peut-être en étudiant davantage les documents, verrait-il moins d'opposition entre l'esprit germanique et l'esprit catholique. L'édition a notablement grossi les dimensions du volume; c'est surtout la fin du premier chapitre, quand il s'agit de la doctrine primitive de Luther, qui accuse la forte

augmentation. Les divisions sont restées les mêmes : les origines de la doctrine protestante (p. 1), la nouvelle conception de l'Évangile du point de vue de la pénitence (p. 158), la nouvelle conception de l'Église, de la parole de Dieu, du Sacrement (p. 344), la doctrine de Zwingli (p. 433). La deuxième partie du volume IV, qui n'a pas paru encore, donnait en 1920 à l'exposé catholique 240 pages contre 709 consacrées aux confessions protestantes. La différence de ton d'avec d'autres *Dogmengeschichten*, celle de Harnack par exemple, est caractéristique. Il faut tenir gré aussi à l'auteur de s'être beaucoup mieux renseigné que ses coreligionnaires sur les théologiens catholiques et leurs conceptions; il redresse notamment les exagérations et les faussetés de Luther, tout en les expliquant, contre l'enseignement scolastique et surtout thomiste, par exemple, p. 76, n. 2, qui développe un peu la note de 1917; mais il aurait pu tout aussi bien l'intégrer dans le texte. Ce quatrième volume sera très précieux à tout professeur de théologie qui veut avoir l'exposé protestant de la pensée de Luther.

J. DE GHELLINCK, S. I.

B. Llorca, S. I. *Die spanische Inquisition und die « Alumbrados » (1509-1667) nach den Originalakten in Madrid und in anderen Archiven.* Berlin, Dümmler, 1934, (24 × 16 cm.), XVI-138 pages. Prix : 5 Mk.

Livre original et dont les conclusions remarquables doivent être connues par les historiens.

L'américain H. Ch. Lea avait traité avec le plus d'étendue le sujet des *Alumbrados*. Il avait aussi utilisé d'une manière critique plusieurs des procès de l'inquisition, la source capitale, ce que n'avait pas fait par exemple Menéndez Pelayo.

Ces pièces juridiques doivent être cherchées dans les 5000 volumes de l'inquisition espagnole réunis aux Archives nationales de Madrid. Mais le P. Llorca en a découvert d'autres, par exemple le procès de Beata de Piedrahita, d'une importance primordiale, dans l'ancienne École Supérieure des jésuites à Bilbao-Densto, et à la bibliothèque de l'université de Halle. C'est grâce à cette documentation, en bonne partie inexploitée jusqu'ici, que l'auteur a pu composer sa dissertation.

Le nom d'*Alumbrados* fait son apparition dès le début du XVI^e^ siècle. Le procès de Beata de Piedrahita (Salamanque), déjà mentionné ci-dessus, prouve que dès 1509, bien avant l'entrée en scène de Luther, certaines doctrines sont connues en Espagne comme étant propres aux *Alumbrados*.

L'auteur étudie ensuite d'autres procès, de 1512 à 1667. Les principaux sont : celui du groupe de Tolède (1512-1530), du groupe de Llerena (1570-1582), du groupe de Séville (1620-1630), du P. Jérôme de la Mère de Dieu (1616), des religieuses de Saint-Placide de Madrid (1638). Avec beaucoup de méthode le R. P. nous parle d'abord des sources particulières, puis de l'histoire du procès. Il tâche de dégager les principes religieux des accusés. Il examine la question de leur bonne foi. Il apprécie l'attitude de l'inquisition.

Voici maintenant quelques-unes des conclusions générales du livre. L'étendue du mouvement des *Alumbrados* a été exagérée. En un siècle et

demi 165 prévenus seulement ont été condamnés — Les *Alumbrados*, pour l'Inquisition, sont des personnes « die sich einbildeten, von Gott erleuchtet zu sein, und infolgedessen Frömmigkeit und inneres Leben zur Schau trugen. Das Bild eines *Alumbrado* ist infolgedessen das Bild eines eingebildeten Heiligen, der mit Verzückungen, Offenbarungen und anderen aussergewöhnlichen Erscheinungen auftritt » (p. 114) — Mais il faut distinguer parmi eux trois catégories : les gens de bonne foi qui se laissent tromper; les pervers qui veulent satisfaire leurs passions par exemple par des attouchements impurs déclarés licites par eux;les détraqués ou hystériques qui passent un temps pour des gens favorisés de grâces extraordinaires. — Beaucoup des *Alumbrados* condamnés ont certainement défendu des doctrines dangereuses et immorales. Aussi, étant donné les principes de l'époque, en comprend très bien leur condamnation, ainsi que l'emploi de la torture. L'Inquisition se montra en général moins rigoureuse pour eux que pour d'autres « hérétiques ». Aucun *Alumbrado* ne fut condamné à mort. Mais, d'après l'auteur, l'Inquisition fit trop longtemps traîner les procès; elle abusa de la torture pour faire avouer, par exemple, la mauvaise intention; et elle poursuivit, sous prétexte de « danger pour la foi » des personnes assez inoffensives mais trompées par d'autres. — Enfin l'origine du mouvement des *Alumbrados* et son évolution restent indépendants du protestantisme. É. DE MOREAU, S. I.

Ch. Legge. *Flug-und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen (1523-1583).* Coll. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 58/59. Munster i. W., Aschendorff, 1933, (24 × 16 cm.), XVI-236 p., 12 planches. Prix : 12.50 Mk.

L'imprimerie fut incontestablement une arme puissante entre les mains des réformés pour la diffusion de leurs idées. Cela est vrai surtout pour les écrits populaires tracts et pamphlets qui par leur brièveté, leur adaptation aux conditions particulières, portèrent les doctrines protestantes jusqu'aux coins les plus reculés de l'empire.

Ces écrits, attaques protestantes et ripostes catholiques foisonnèrent et l'on a pu en reconstituer plusieurs grandes collections qui fournissent des documents précieux pour l'étude de ces temps si troublés. Le Dr Legge avait constaté que les écrits polémiques émanant de la Westphalie y étaient moins bien représentés que ceux d'autres régions allemandes. Il a recueilli 56 de ces pamphlets édités en Westphalie de 1523 à 1584. Après les avoir ordonnés chronologiquement et signalé leurs diverses éditions, il en fait la classification géographique, indiquant leur origine et décrit le milieu d'où ils sont sortis.

Il examine ensuite leur importance comme sources pour l'histoire de la grande lutte religieuse. Cet examen fait constater que les facteurs purement religieux et théologiques ne furent pas toujours déterminants mais que c'est souvent par la porte des revendications sociales contre les abus criants que l'erreur religieuse fit son entrée : mécontentement du peuple accablé sous les charges financières contre les exemptions et les dîmes du clergé, écœurement devant la cupidité et les désordres moraux, hélas! trop flagrants des

clercs; aspirations nationales et libertaires de l'époque. Cette étude nous fait pénétrer la nature intime de ces luttes et donne la vraie physionomie de ce mouvement. L'auteur joint à son analyse un certain nombre de textes les plus caractéristiques pour la Westphalie et une douzaine de reproductions de pages de titre. Une table analytique facilite la consultation de l'ouvrage.

A. De Bil, s. i.

C. Wessels, S. I. *Histoire de la mission d'Amboine. 1546-1605.* Traduit du néerlandais par J. Roebroek, s. i. Coll. Museum Lessianum. Section missiologique, n° 19. Louvain, Museum Lessianum, 1934, (23 × 15 cm.), 238 p. Prix : 37 frs.

Cette contribution inédite et consciencieuse à l'histoire des missions fait grand honneur au P. Wessels et à son dévoué traducteur. On ne peut qu'admirer l'adresse, toujours soucieuse néanmoins de vérité, avec laquelle l'auteur évolue parmi ses sources incroyablement pauvres, dispersées et même contradictoires.

Amboine, petite île située au sud des Moluques, tour à tour portugaise, espagnole, hollandaise, fut évangélisée par les Jésuites portugais dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle. Rarement, hélas! missionnaires plus méritants furent moins soutenus dans leur labeur. Victimes parfois de leurs fautes de tactique — leurs propres aveux sont fort suggestifs —, ils furent surtout desservis par les passions et les déboires politiques ou commerciaux des gouvernants. L'invasion du mahométisme, champion des droits indigènes lésés, et enfin l'importation du protestantisme par les Hollandais en 1605 achevèrent la ruine de la mission.

Qu'il est navrant de voir lutter sans succès de vaillants religieux comme les PP. Mascarenhas, Ferrari et Marta. Si leur clairvoyance ne put sauver leur œuvre, elle nous aura du moins transmis de précieuses leçons. On trouvera notamment dans leurs lettres de quoi étayer les conclusions suivantes :

1) Pour donner à une mission la stabilité suffisante, il faut un gouvernement sérieux, tant dans l'État que dans l'Église. Les Supérieurs, trop éloignés, n'ont jamais pu visiter Amboine!

2) Ni l'esprit apostolique, ni la santé, ni même la sainteté ne suffisent aux missionnaires : il leur faut une science solide, car ils sont livrés à eux-mêmes.

3) Il faut créer des séminaires pour prêtres indigènes.

4) Ne pas baptiser trop vite... Les premiers missionnaires d'Amboine n'ont pas assez instruit leurs ouailles; ils l'ont regretté amèrement.

Bref, ces héros malheureux méritaient d'être mieux servis par les circonstances. Ils étaient dignes du monument littéraire que leur a dressé le P. Wessels. La missiologie moderne saura gré à ce dernier de cette excellente documentation.

P. Swartenbrœckx, s. i.

L. Baudiment. *François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions étrangères (1626-1684).* Paris, Beauchesne, 1934, (25 × 16 cm.), 500 p., plusieurs gravures. Prix : 50 frs.

François Pallu, jeune prêtre et chanoine de la collégiale de Saint-Martin de Tours, dut sa vocation de missionnaire au célèbre jésuite, Alexandre de Rhodes. Nommé vicaire apostolique du Tonkin par la Propagande (1658), il partit de Marseille, pour la première fois, le 2 janvier 1662, avec neuf compagnons. A sa mort (1684), en Chine, la Société des Missions étrangères, dont il fut le principal fondateur, avait envoyé en Extrême-Orient soixante-neuf missionnaires. Huit évêques avaient été donnés à ces contrées qui n'en possédaient pas un seul en 1660.

Grâce à de nombreuses archives, provenant surtout du séminaire des Missions étrangères, Monsieur le Chanoine Baudiment retrace la vie laborieuse et féconde de cet évêque. Ses trois grands voyages en Asie (1662-1663; 1670-1673; 1681-1684); ses séjours au Siam (1664; 1673-1674) et en Chine (1684); ses retours en Europe pour l'organisation des missions et de la congrégation (1667-1670; 1677-1681) font l'objet des principaux chapitres, très détaillés, parfois même trop détaillés. Nous voyons bien revivre sous nos yeux cet homme de volonté, ce négociateur habile et persévérant, cet évêque austère, dévoré de zèle et tout pétri de surnaturel.

Nous nous permettrons cependant de signaler certains défauts de ce livre.

Le travail d'évangélisation accompli dans les régions confiées aux vicaires apostoliques avant leur arrivée aurait dû être signalé. Ainsi, on nous parle tout à coup d'une violente persécution déchaînée en Cochinchine (1664-1665). Mais qui a donc converti les trente-sept chrétiens martyrisés alors ? Ce n'est certainement pas M. Chevreuil. Autre lacune. Nulle part l'auteur ne s'occupe d'une façon un peu complète du *Padroado*. Or, l'ignorance de cette institution rend la lecture de son livre inintelligible. Pourquoi par exemple les Portugais, et les religieux portugais comme le pouvoir civil, voient-ils de mauvais œil les vicaires apostoliques ? Jusqu'à quel point leur opposition est-elle justifiée ? Une étude du *Padroado* permettrait de répondre à ces questions.

Jusqu'à la page 224 Pallu paraît s'entendre fort bien avec les jésuites. Au bas de cette page se trouve la phrase suivante : « On était en désaccord sur deux points, car les procureurs pensaient que les vicaires apostoliques, et spécialement Lambert (de la Rotte) avaient été excessifs... dans leur opposition aux jésuites ».

Pp. 244-245, la raison d'opposition se précise : « L'une des difficultés venait des résistances opposées aux missionnaires par les jésuites portugais, au nom des privilèges périmés de leur nation. »

Mais le dissentiment est étudié tout au long pp. 332 suiv.

Pallu s'oppose aux jésuites (portugais), comme représentant du Saint-Siège. Pour deux raisons surtout : parce qu'ils s'obstinent à faire du commerce, parce qu'ils refusent la subordination aux vicaires apostoliques.

Mais il est regrettable que ce funeste conflit soit exposé uniquement d'après les archives des Missions étrangères. Que les jésuites aient eu des torts, il est impossible de le nier. Cependant le lecteur voudrait bien que le biographe, chargé de composer la vie et non pas l'apologie de son héros, donne parfois la parole aux accusés.

Il faut reconnaître toutefois que M. le chanoine Baudiment, tout en exposant et en épousant le point de vue de Pallu, évite avec soin les expressions blessantes.

É. DE MOREAU, S. I.

M. Lücker. *Die französischen Psalmenübersetzungen des XVIII Jahrhunderts als Ausdruck der geistigen Strömungen der Zeit.* Studien. IV. Bonn, Röhrscheid, 1933, (24 × 16 cm.), VIII-196 p.

Étude fort intéressante, caractérisée par une excellente méthode et une grande érudition. Après une introduction où se trouve défini le but de l'œuvre, l'auteur étudie successivement les traductions des psaumes comme expression et reflet des variétés de sentiments religieux et de croyances qui marquèrent le XVIII^e siècle français, comme écho des courants et théories littéraires et artistiques qui se succédèrent dans l'évolution littéraire de cette époque. Dans la première partie, ce sont les simples traductions qui fournissent à l'auteur la matière d'où il tirera ses considérations et où il appuiera des conclusions. Dans le relevé complet de ces nombreuses traductions, l'auteur nous montre avec beaucoup de clarté et abondance de preuves, comment s'y reflètent toutes les nuances du jansénisme ; l'évolution de l'apologétique qui s'adapte aux tendances de l'époque : traditionnelle, philosophique ; enfin le naturisme. Chacune des affirmations de l'auteur est basée sur des preuves et des citations fort suggestives.

L'étude des traductions des psaumes comme expression des idées artistiques du XVIII^e siècle français prend comme objet les paraphrases des psaumes où, plus que dans la simple traduction, se dessinent et la personnalité de l'artiste, et l'influence du goût du temps. D'après leur date, ces paraphrases paient leur tribut au style baroque par la recherche de la tension, des contrastes violents et de l'éclat somptueux des images ; reflètent la préciosité parfois mièvre du rococo, l'effacement voulu d'un rationalisme outré et les premiers frissons du préromantisme. On ne peut que féliciter l'auteur pour la solidité et l'ingéniosité de cette œuvre.

A. De Bil, s. i.

Tissington Tatlow. *The Story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland.* Londres, Student Christian Movement Press, 1934, (22 × 14 cm.), XXI-944 p. Prix : 12,6 sh.

L'histoire du *Student Christian Movement* en Grande Bretagne et Irlande intéressera tous les directeurs d'œuvres de jeunesse. Ils y verront qu'à côté du mouvement religieux qui pousse un bon nombre de catholiques à une vie chrétienne plus intense, il est un grand nombre de nos frères séparés que l'action divine pousse à hausser leur idéal chrétien. Engagé depuis quarante ans dans ce mouvement dont il fut le promoteur, l'auteur, Tissington Tatlow, manifeste dans ses récits les hautes aspirations de son âme. Il serait inexact de dire que les quarante-cinq chapitres qui se partagent les 900 pages de son volume nous présentent d'une façon bien ordonnée le développement de ce mouvement chrétien dans les confessions protestantes. Ce sont plutôt des récits d'occasion, des traits épars, des allusions, au fil des souvenirs, mais tout cela est traversé d'une grande pensée de zèle et porte la marque d'une vie religieuse intérieure intense. Les premières manifestations du mouvement remontent, en Angleterre, au début du XIX^e siècle ; dès 1806, l'Amérique avait donné l'exemple. L'idéal, à

ce moment-là, était surtout la conversion des païens par les missions. C'est sous cette forme que le mouvement se fit jour, plus tard, dans les universités anglaises, notamment vers les années 1877-1884, lorsqu'on vit avec stupeur quelques-uns des meilleurs canotiers ou des plus habiles joueurs de cricket du *team* de Cambridge, vainqueur de l'équipe australienne, partir pour les missions. Plus tard, surtout après la guerre, le mouvement prit des formes diverses. Signalons ses préoccupations sociales à partir du début du XIX^e^ siècle et, de ces dernières années surtout, sa collaboration au mouvement d'union entre les confessions chrétiennes, entre autres à Lausanne (1927), sa poussée pour l'éducation religieuse de la jeunesse et pour la reprise des relations internationales fraternelles. Quelques grandes réunions, comme celle de Constantinople en 1911, comptèrent parmi leurs adhérents un certain nombre de catholiques et des orientaux. Il est difficile de résumer pareil livre. La pensée de Tatlow se reporte dans un souvenir ému, vers une foule de faits, d'incidents, de réunions, de correspondants, dont la mémoire lui est chère et qu'il revit avec une complaisance égale à sa confiance dans les résultats futurs. L'on ne peut sans émotion parcourir les étapes de cette vie consacrée à une belle mission. Ce sentiment de sympathique estime, partagé par tout lecteur animé de l'esprit du Christ, s'accompagne d'un profond regret et d'une indicible pitié pour l'illusion qui condamne à l'impuissance une bonne partie de l'héroïque effort de cette vie. La lumière n'est pas à chercher là où il espère la trouver. Quelques-uns, entre autres, des conférenciers qu'il rappelle ne pouvaient pas réaliser ses espérances auprès de cette jeunesse avide de religion. Ce n'est pas en appauvrissant le christianisme qu'on lui fera produire les fruits que le Christ y a déposés. Pour rester chrétien, le grain de sénevé doit se déployer dans toute son ampleur! J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Gemelli, O. F. M. et S. Vismara, O. S. B. *La riforma degli studi universitari negli Stati pontifici (1816-1824).* Publicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Vol. XIII. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (25 × 17 cm.), VIII-398 p. Prix : 25 lires.

Cette étude historique est due à la collaboration du recteur de l'université du Sacré-Cœur et de Dom Vismara, O. S. B. sans qu'on y puisse distinguer les apports respectifs des deux auteurs. Une introduction développée nous familiarise avec l'objet de l'étude, nous donne une synthèse de la réforme et en formule une appréciation objective. Analysant les principes qui la guident, les auteurs en soulignent les difficultés, la tendance centralisatrice qui met fin à des autonomies qui ne pouvaient qu'arrêter le progrès, rendent hommage à l'élévation d'esprit de son inspirateur Gonsalvi et au travail judicieux des cardinaux Pacca et Bertalozzi qui furent les chevilles ouvrières des commissions chargées de l'élaborer. Ils signalent le progrès réalisé, malgré certaines lacunes dues en bonne partie aux circonstances politiques. La domination française avait encore bouleversé les nombreuses universités des états pontificaux qui sans cette nouvelle cause de trouble auraient eu besoin d'une adaptation. Une restauration s'imposait que ne facilitait pas le désordre financier résultant du régime révolutionnaire et napoléonien. Le premier

chapitre expose les antécédents et la situation de la Sapienza de Rome, de l'universtité de Bologne et des nombreuses autres écoles de moindre importance, au moment de la réforme. Les travaux de la commission aboutissent au « Metodo generale » de Pie VII. Les préliminaires de cet acte sont longuement exposés. De cette première étape, on passe à la formule définitive : la Constitution de Léon XII qui est analysée dans le détail ainsi que les ajoutes et les modifications qui la complétèrent. Enfin un chapitre en expose l'application à l'université de Bologne et aux diverses universités secondaires que la bulle avait laissé subsister. Un court chapitre effleure la question de l'enseignement secondaire et primaire. A. De Bil, s. i.

* **K. Sietsma.** *Adolf von Harnack, voornamelijk als dogmahistoricus.* Delft, Naamlooze vennoot schap W. D. Meinema, 1933, (24 × 16cm.), VIII-506 p. Prix : 5,90 fl.

Thèse présentée à la faculté de théologie de l'université libre d'Amsterdam par un prédicant de l'Église Réformée, ce gros volume de 500 pages est la première étude développée qui ait été consacrée à Harnack, historien du dogme. Appuyée sur une documentation très nourrie, quoique incomplète, et une sérieuse connaissance de l'œuvre scientifique du maître, elle intéressera évidemment le théologien catholique, malgré ses lacunes. Elle commence par placer les productions de Harnack en histoire des dogmes dans le cadre de sa biographie : ce qui nous donne une première partie, consacrée à la vie de Harnack et divisée en six chapitres; l'auteur place l'apogée en 1911, lors des fêtes du soixantième anniversaire et caractérise la suite comme une ligne descendante (p. 5-147). Il y aurait eu lieu peut-être de dater de plus tard le commencement du déclin, malgré les signes avant-coureurs qui, dès 1911, pouvaient le faire présager. L'opposition à certaines vues de Harnack, celle de Trœltsch par exemple, n'avait pas encore alors produit leur effet; les conséquences de ces nouveaux courants, claires vingt-cinq ans plus tard, étaient loin de s'être produites à ce moment. Nous n'y avons pas vu non plus le nom de Reitzenstein, qu'il est difficile de retrouver dans la typographie des notes et que la bibliographie finale n'aide pas à repérer. Néanmoins tous ces chapitres sont très instructifs et expliquent bien des choses dans les idées de Harnack et l'action qu'il exerce. Une seconde partie examine les principes qui inspirent l'œuvre de Harnack : science, religion, canon biblique, Église, dogme et développement du dogme (p. 149-269). Ici encore, l'étude est fouillée; l'auteur donne le relevé ou le résumé des divers énoncés de Harnack. Cette partie est d'autant plus importante qu'elle explique un bon nombre des positions de Harnack en histoire des dogmes, positions qui n'ont guère changé durant quarante ans. L'auteur a vu juste en disant que la conception de la religion pour Harnack, quoi qu'il en ait dit et voulu, n'est pas substantiellement différente de celle de l'École historico-comparative. Les idées de religion, science, etc., soulèvent des questions de principe trop importantes et de trop de conséquence dans l'appréciation des œuvres de Harnack pour être brièvement discutées et redressées ou complétées ici. L'analyse de l'histoire des dogmes dans ses grandes lignes forme la troisième partie, qui prend à peu près la moitié du volume (271-494). Livre par livre, l'auteur

parcourt les principaux chapitres de la *Dogmengeschichte* et soumet à une critique parfois détaillée, parfois plus rapide, assez souvent très juste, d'autres fois inexacte ou contestable, les principales idées de Harnack sur l'origine du dogme, ses fondements, la « sécularisation » du christianisme, le développement du dogme, le consubstantiel et la christologie, Augustin et le moyen âge, les vicissitudes du dogme dans le catholicisme, dans le luthéranisme et les autres formes du protestantisme. Cette partie de l'étude, à partir du concile de Nicée, jusqu'au protestantisme, est beaucoup moins développée. C'est du reste la section de loin la plus faible dans toute l'œuvre de Harnack, comme nous l'avons déjà dit ailleurs. L'auteur aurait pu insister davantage sur cette faiblesse. De même les trois pages qu'il consacre au dogme dans l'Église catholique pourraient être plus accentuées, bien que de côté et d'autre, à côté d'appréciations fausses, il se trouve d'excellentes remarques. Il n'y a pas moyen, dans les limites de ce compte rendu, de critiquer en détail chacune des critiques de la *Dogmengeschichte* faites par l'auteur. Sietsma place peut-être un peu haut dans son estime cette histoire des dogmes, comme si celle-ci constituait le principal mérite de Harnack. On a pu voir ailleurs que la partie durable de l'œuvre scientifique de Harnack réside principalement dans le domaine historico-littéraire : sa *Geschichte* (1893-1904) et sa *Mission und Ausbreitung* (1902, 1re édit., 1923, 4e édit.). Il est aussi un peu schématique dans la présentation de son analyse; il aurait dû recourir davantage à d'autres manifestations encore que la *Dogmengeschichte;* la partie biographique lui en ouvrait la voie, notamment par ses idées sur les réunions de Stockholm et de Lausanne, et les remarques disséminées dans l'introduction de la *Geschichte* et ailleurs pouvaient devenir très utiles. Dans l'analyse de la *Dogmengeschichte*, l'auteur redit en général avec justesse la pensée de Harnack. Parfois elle n'en relève pas assez les inexactitudes. Il aurait dû s'aider tout autrement de la documentation catholique, c'est un dernier reproche que nous lui ferons, malgré la sérénité du ton qui est habituellement courtois; or, cette documentation catholique est presque totalement absente, ce qui étonne d'autant plus que des quotidiens, comme le *Rotterdamsche Courant* et le *Berliner Börsenkurier*, trouvent place dans la première partie. Même pour la bibliographie de Harnack, il ne cite aucun des articles très développés qui ont paru, pour n'en citer qu'un cas, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* (octobre 1930) et dans le *Gregorianum* (décembre 1930). A propos des idées extraordinaires de Harnack sur Marcion par exemple, il aurait pu tirer excellent parti de l'étude de M. Draguet parue dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, et d'autres périodiques. La bibliographie finale, en dehors de quelques rares études catholiques parues en Hollande, ne contient presque rien qui ne soit pas protestant, même pour l'histoire du symbole des Apôtres; chose curieuse, il omet l'étude de Heiler sur Harnack, parue en 1930. Simple remarque de présentation typographique : la lecture des notes est souvent désagréable à cause de l'habitude qui tend à s'introduire de ne plus imprimer en italiques les titres des livres et des articles; ce qui bien souvent fait s'entremêler le texte propre à l'auteur et celui des références.

J. DE GHELLINCK, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

H. Oldenberg. *Le Bouddha. Sa vie, sa doctrine, sa communauté.* Traduit de l'allemand par A. Foucher. Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. 4e éd. Paris, Alcan, 1934, (23 × 15 cm.), 438 p. Prix : 35 frs.

La première édition allemande de cet ouvrage date de 1881; la septième de 1920. Un auteur a beau être aussi consciencieux que l'était Hermann Oldenberg et essayer de remettre son œuvre au point à chaque édition, il lui est impossible de la refondre entièrement et d'en changer la conception initiale. Or, depuis 53 ans, les recherches scientifiques sur le bouddhisme ont, pour ainsi dire, bouleversé toute la perspective des premiers pionniers. Nous nous bornons à indiquer les points principaux. Pour chacun d'eux Oldenberg est resté de l'ancienne école.

Il est de plus en plus contesté que le canon pâli, ou plus généralement les Écritures hinayanistes représentent la forme primitive et authentique du bouddhisme, et que le Mahayana soit une corruption des doctrines du fondateur. Il semble plutôt que le Bouddhisme du Sud soit un appauvrissement monastique, un rétrécissement puritain, et celui du Nord un développement exubérant d'une conception primitive assez floue. Les deux formes : hinayaniste et mahayaniste étaient encore enseignées concurremment dans les mêmes universités bouddhistes de l'Inde de moyen âge, quand les pèlerins chinois les visitèrent. Oldenberg, comme tous les savants d'Europe il y a un demi siècle, ne se base que sur les textes hinayanistes, et rejette sommairement tous les autres. Même parmi les livres du canon pâli, il ne retient que ceux dans « l'antique simplicité » desquels « respire encore un souffle des temps védiques ». Le critère est bien peu précis, mais il permet d'éliminer aussitôt le plus populaire des écrits bouddhistes du Sud : le recueil des Jâtakas. Il y a beaucoup d'arbitraire dans ces exclusives.

Il est très douteux, pour ne pas dire inexact, que le théorème central du bouddhisme soit le sermon de Bénarès, avec les quatre nobles vérités, et le sentier à huit branches. Il y a bien d'autres principes fondamentaux dans les Nikâyas, et qui ne dérivent pas des quatre nobles vérités; et dans le dernier résumé que le Bouddha donne de sa doctrine avant de mourir (Digha Nikâya) les trois premières des quatre nobles vérités sont omises (cf. J. B. Pratt. *The Pilgrimage of Buddhism*, 1928, p. 17).

Dès lors, il ne peut plus être question de caractériser tout le bouddhisme comme un pessimisme foncier. C'était l'opinion courante en Europe jusqu'au début du xxe siècle, et Schopenhauer en est un peu responsable. Surtout quand on tient compte du Mahayana, le bouddhisme se présente comme un message de joie. Même en s'en tenant aux textes du Sud, il est inexact de prétendre que le bouddhisme ne soit que la doctrine de l'extinction de la douleur universelle par la suppression universelle du désir. Il se donne comme une sagesse pleine de joie calme et d'amour. Le Theragatha et le Therigatha ne chantent que ce thème.

Il y a cinquante ans, on s'imaginait, grâce au mythe indo-européen, que les envahisseurs aryens descendant dans la plaine de l'Indus et du Gange n'y avaient trouvé que la sauvagerie. On rattachait donc forcément le bouddhisme à des antécédents védiques. Tout a changé depuis que l'archéologie nous a rendu Mohenjodaro. Il est indubitable que les plaines de l'Indus étaient civilisées et même très raffinées avant que les montagnards sauvages des plateaux iraniens, les fameux aryens, n'y fussent venus en pillards et en ravageurs. La brahme, comme le yogin, comme le culte de la vache ne sont que des emprunts faits par l'envahisseur à la culture du peuple conquis. De ces nouvelles conclusions Oldenberg, mort en 1920, n'a pu tenir compte.

Enfin, il y aurait lieu de corriger quelques jugements sommaires, portés sur « l'Inde », et qui, visiblement sont périmés ; comme par exemple « Là seulement où souffle le vent de la liberté, se déploie fièrement et sans contrainte la spontanéité de l'homme ; là seulement il peut et il ose être quelqu'un... Rien de pareil dans l'Inde ». (p. 157) ou encore « lentement à côté et finalement à la place de l'aryen, fier parent des grecs et des germains, on vit apparaître l'hindou avec sa débilité, sa souplesse, son tempérament nerveux et son ardente sensualité..., il se détourne de tout ce qui entretient la jeunesse et la vigueur d'un peuple, du travail et de la lutte pour la patrie, l'État, le droit » (p. 12). De pareilles généralisations sont évidemment étrangères à toute science sérieuse, mais elles étaient courantes, il y a cinquante ans. Elles faisaient partie du mythe de la « molle Asie ».

Par ailleurs, on retrouve dans cette réédition toutes les qualités de l'original. Contre les outrances de Kern ou de Senart première manière, qui réduisaient l'histoire du Bouddha à un mythe solaire, Oldenberg avait, dès le début, vigoureusement protesté. L'exposé de la vie monastique est soigneusement présenté (p. 373-425) mais fait uniquement d'après les textes.

On cherchera vainement dans ce livre une indication sur l'état actuel du Bouddhisme. Il y est partout traité comme un simple sujet d'histoire, déjà fossilisé, et on ne le juge qu'à travers les documents écrits.

On ne sait pourquoi le traducteur a inventé le mot Luthérianisme (p. 190) ou écrit Judas Ischarioth, (p. 178) ce qui n'est ni hébreu, ni araméen, ni français.

P. CHARLES, S. I.

Bibliographie bouddhique. III. Mai 1930-mai 1931. Coll. Buddhica. 2e série : documents. Tome VI. Paris, Geuthner, 1933, (29 × 20 cm.), X-90 p. Prix : 80 frs.

Publié sous la direction de M. Jean Przyluski, avec la collaboration d'orientalistes de tout premier rang, ce troisième volume de la Bibliographie bouddhique peut passer pour un modèle du genre. Le présent volume est précédé d'une Bibliographie rétrospective sur l'œuvre de M. le Prof. J. Ph. Vogel, jusqu'en 1928 (date du premier volume de la B. B.). La Bibliographie est divisée en huit sections à la fois nettes et suffisamment souples. La plupart des publications cataloguées font l'objet d'un compte rendu, bref et objectif; pour les autres, seules les références aux principaux comptes rendus sont données. Un index des noms d'auteurs facilite l'usage du volume. Dans la

mesure où nous avons pu la vérifier, la Bibliographie nous semble très complète. Nous nous étonnons cependant qu'une revue comme *The Maha Bhodi* (Calcutta), assez importante au point de vue actualités, n'ait pas été dépouillée. L'extrême utilité de cette Bibliographie bouddhique nous fait souhaiter que paraisse bientôt une « Bibliographie hindoue » aussi complète et aussi bien éditée. J. BAYART, S. I.

H. Eibl. *Die Grundlegung der Abendländischen Philosophie. Griechische und Christlich-griechische Philosophie.* Coll. Die Philosophie Abth. 1. Bonn, Hanstein, 1934, (27 × 18 cm.), 202 p. Prix : 6,50 Mk.

Quand on a lu les précédents ouvrages de M. Eibl : *Augustin und die Patristik* et *Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit*, ce dernier fait en collaboration avec G. Kafka, on constate avec joie dans celui-ci un remarquable progrès dans l'art d'exposer des doctrines et de dégager les maîtresses lignes d'un système philosophique. Qu'un livre superficiel ou seulement pauvrement documenté puisse être signé Hans Eibl, c'est une hypothèse que la réputation du savant professeur viennois nous permet de négliger, sans la moindre « formido oppositi »; mais que ses productions passées, son *Augustin* surtout ne soient pas un peu denses, compactes à force d'être bourrées d'un savoir de bon aloi, bref touffues à l'excès et réclamant l'émondoir, c'est ce qu'aucun juge impartial ne pourra, je crois, nier. Aussi, dans ce livre-ci, quel changement à vue! Dans sa forêt toujours vaste, — y croissent, à travers douze cents ans d'histoire de la pensée, depuis l'ionien Thalès jusqu'à saint Isidore de Séville, les essences philosophiques les plus diverses — le professeur a tracé de larges avenues, abattant au besoin menues broussailles et arbustes; il a dégagé les voies d'accès vers les géants séculaires de la sylve, ceux dont l'ombre propice a abrité et abrite toujours des générations entières de penseurs; surtout, au cœur des massifs sacrés, il a su ménager un centre de perspective unique, une « étoile » d'où la vue en embrasse sans peine les deux déclivités. Voici en quels termes, E. décrit ce point de vue : « A l'est de l'Empire romain se développe un mouvement *religieux* qui en gagne rapidement toutes les parties; ce mouvement concentre l'attention sur *les figures du Dieu Sauveur et de l'âme à sauver*. L'attention concentrée de la sorte sur une *histoire de l'âme*, envisagée *du point de vue du bienfait de la grâce*, fait d'abord que l'âme arrive à *la conscience d'elle-même*, ensuite à *une notion de l'histoire* pour laquelle le cours de ce monde n'est plus une menace, pour la simple raison qu'elle le dépasse » (p. 4). Paroles fortes, parce que vraies, et qui sont un manifeste! Et, en définitive, pourquoi des catholiques, historiens de la philosophie, ne la traiteraient-ils pas de *leur* point de vue : celui d'un universalisme qui dépasse en largeur la *Cosmopolis* stoïcienne, autant que la grâce de l'unique Rédempteur dépasse la κοινὴ φύσις et l'Église, son corps mystique, « la bienheureuse Cité de Zeus qui a pour citoyens les dieux et les hommes »? La même note de foi franche se perçoit encore au moment où l'auteur s'apprête à esquisser l'image du monde telle que nous l'offre le Nouveau Testament, (p. 131). Si j'insiste quelque peu sur cet aspect d'une œuvre, qui du point de vue de la science la plus sévère peut

affronter sans crainte la concurrence rationaliste, c'est qu'il est trop rare encore dans les publications scientifiques d'aujourd'hui. Aussi, quelle joie exquise de trouver réunis la science la plus précise, le langage le plus actuel et le point de vue compréhensif de la philosophie catholique de l'histoire, ici celle des idées, et d'idées qui sont encore toujours l'armature spirituelle de l'Occident chrétien. Eibl se montre ici un maître qui excelle dans l'art de dégager les problèmes qui ont successivement surgi devant la réflexion de l'homme, sans rompre le fil, ténu parfois, et à peine visible, de leur continuité logique et psychologique. Proposée ainsi, l'histoire de la philosophie est tout autre chose qu'une suite de caprices intellectuels; elle a un sens, elle trahit un progrès qui, s'il n'a pas pour loi la nécessité logique hégélienne, n'en subit pas moins l'attraction d'un pôle transcendant : de la réflexion sur le Cosmos à la réflexion sur soi et à la découverte du Bien; la recherche du principe de l'être aboutit, avec Platon et Aristote, à l'affirmation d'une cause transcendante. Bien ou Pensée en acte éternel, deux métaphysiques ayant même âme, différentes comme radical et modéré, dont la synthèse paraît possible et sera poursuivie par des efforts séculaires, en attendant que néoplatoniciens et scolastiques réussissent à réconcilier deux grands morts qui parurent longtemps irréconciliables. Puis c'est, sous la pression de temps politiquement troublés, le retour à l'homme par le souci pratique de l'arracher aux fatalités extérieures; stoïcisme, épicurisme, scepticisme, autant de réactions de défense, visant à libérer le sujet de la tyrannie du destin; cependant que l'éclectisme renoue avec l'idéalisme de la grande époque attique et, par sa croyance à des fragments de vérité inhérents aux systèmes les plus opposés, amorce des synthèses nouvelles et, faut-il le dire ? favorise au plus haut degré le syncrétisme religieux. Désormais, un nouveau problème va retenir l'attention passionnée des penseurs : *celui des rapports de l'âme avec Dieu.* Il est posé par l'anthropologie philonienne, par la promesse évangélique du salut, par la mystique néoplatonicienne; et on peut dire qu'il n'a plus cessé de l'être depuis les jours d'Augustin jusqu'à ceux de Pascal et de Newman. Merveilleux tableau où l'on voit les forces spirituelles conjuguées de l'Ancien et du Nouveau Testament pénétrer victorieusement dans la tradition philosophique grecque, en éliminer les éléments naturalistes, atomistes et positivistes, couronner ainsi l'effort le plus noble de cette philosophie elle-même, absorber en elles, presque sans reste, tout l'idéalisme antique et, par la synthèse ainsi opérée, fournir seule une réponse adéquate et cohérente aux plus hauts problèmes de la métaphysique ancienne : ceux des rapports du monde et de Dieu, du phénoménal et du métempirique, de l'Absolu et du contingent, à celui même de la personnalité spirituelle que ni Platon, ni Aristote n'ont, que je sache, clairement posé... Un livre stimulant, à coup sûr, que celui du Professeur Eibl. Si les numéros suivants de la collection : *Die Philosophie, ihre Geschichte und Systematik,* viennent au niveau de celui-ci, la série patronnée par le Dr Th. Steinbüchel connaîtra le plus légitime succès. F. JANSEN, S. I.

F. Rüsche. *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele.* Coll. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 18. Band. 3. Heft. Paderborn, Schöningh, 1933, (24 × 16 cm.), 84 p. Prix : 4,80 Mk.

M. Rüsche a déjà traité un sujet apparenté à celui de la présente étude (Cfr *N. R. Th.*, 1932, p. 470). Celle-ci possède deux grands mérites : celui de la clarté et celui d'une délimitation très précise du sujet : comment le concept de πνεῦμα qui originairement ne signifiait que le souffle matériel a-t-il pris la signification spirituelle (comme le νοῦς). La question est examinée uniquement du point de vue philosophique et chez un certain nombre d'auteurs spécialement influents : Platon, Aristote, le stoïcisme ancien et Posidonius, Philon, Origène, Plotin et le néoplatonisme, Augustin. Cette méthode d'examen a tout au moins le grand avantage de mettre en vigoureux relief les traits principaux de l'évolution. C'est peut-être aussi ce qui provoque l'allure, à notre avis, un peu trop schématique des conclusions. D'après celles-ci, il semblerait que la spiritualisation du concept philosophique de πνεῦμα ait été due aux philosophes chrétiens, incités à cela à la fois par leur conception platonico-aristotélicienne de la spiritualité de l'âme et par l'emploi du mot πνεῦμα dans la Bible pour désigner des êtres strictement immatériels comme Dieu lui-même. Mais n'est-il pas un peu étrange que les traducteurs de l'Ancien Testament et les auteurs du Nouveau aient pu avec tant de désinvolture étendre le sens du concept en dépit de la terminologie des Écoles ? Un examen plus approfondi tant de la notion populaire que des systèmes philosophiques secondaires aux différentes époques donnerait sans doute la solution de cette énigme. CH. MARTIN, S. I.

M. Ventura. *La Philosophie de Saadia Gaon.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1934, (25 × 17 cm.), 358 p. Prix : 80 frs.

Par sa place dans l'histoire de la philosophie religieuse juive et son influence durable sur cette philosophie, par l'originalité de son point de vue, celui du premier théologien scolastique du judaïsme, Saadia Gaon méritait l'étude sérieuse que lui consacre M. Ventura; elle lui a valu le titre de « Docteur ès lettres » de l'université de Paris. Le nom du nouveau docteur n'est plus inconnu aux lecteurs de cette Revue; nous avons signalé ici même à leur attention la traduction française faite par lui, sur l'original arabe, du « *Livre du Kuzari* », parue aux Éditions Rieder en 1932. Cette œuvre nous inspira un tel intérêt que nous regrettâmes vivement que le traducteur ait cru devoir nous en envier la traduction complète. Lisant ce même nom en tête d'un ouvrage, consacré à Saadia, nous fûmes doublement attiré : par le nom d'un auteur déjà avantageusement connu de nous et par la matière dont il avait fait choix. Sur Saadia, notre attention avait été attirée, il y a de longues années, à la suite de certaines ressemblances que nous avions constatées entre les raisons par lesquelles saint Thomas établit l'opportunité d'une révélation divine de vérités relevant de la théologie naturelle (*S. c. G.* I, 4; *S. Th.* q. I, a. 1, in c.) et celles que l'illustre Gaon de Soura met

en avant pour conclure à la nécessité de cette même révélation. (Cfr *Philosophie de Saadia*, pp. 88-89). Emprunt du docteur chrétien au rabbin de Babylonie ou bien simple rencontre de penseurs, découvrant les mêmes « congruences » au bout d'un même problème ? Nous ne savions pas alors, nous ne savons pas davantage aujourd'hui. Ce qui par contre n'est pas douteux, c'est que Saadia est un tournant historique capital du judaïsme.

Celui-ci, au moment où Saadia paraît (882-942), penchait à sa ruine, sous l'action conjuguée de l'ignorance, du scepticisme, des philosophies profanes, de l'hérésie et de l'incrédulité. Certains juifs croyaient à la métempsycose ! Ceux qui croient, écrit S., ne *savent* pas ce qu'ils croient; d'autres nient et, de leurs erreurs, se font gloire; beaucoup ont sombré dans la mer du doute et « nul plongeur ne semble capable de les en retirer ». C'est à ce moment critique (933) que S. compose en arabe son célèbre *Kitab al Amanât wal I'tiquadât*, en hébreu *Sefer ha-emunoth we-Deoth* ou : *Le Livre des Croyances et des Opinions*. Les Juifs n'avaient rien produit de plus grand depuis Philon. Avec une clarté de coup d'œil remarquable, le chef de l'Académie de Soura avait discerné le besoin urgent du judaïsme à son époque, celui d'un exposé et d'une justification *rationnels* des traditions religieuses d'Israël et d'une conciliation de ces traditions avec les valeurs philosophiques les plus appréciables, alors en cours. C'est dire que S. affronte hardiment l'éternel problème des relations de la croyance et de la raison. On sait qu'il se pose dans le judaïsme aussi bien que dans le catholicisme, et même, bien que moins immédiatement, dans le mahométisme. Cette simple réflexion justifie pleinement le pronostic émis par M. J. Weill, grand-rabbin de Paris, dans sa préface au travail de M. V. : l'étudiant *de toute confession* et le lecteur simplement curieux de philosophie religieuse médiévale saura gré à M. V. de ce qu'il fournit dans sa laborieuse étude : un *commentaire continu et approfondi* qui aide singulièrement à lire l'*Amanât*, dans le texte ou ses versions. Nous éprouvons, moins que M. Weill, le regret que le jeune arabisant ne nous ait pas donné « un résumé *synthétique* des doctrines de Saadia ». Nous nous demandons d'abord si l'excellent « Résumé général » qui occupe les pages 289-291 ne répond pas, dans une certaine mesure, au desideratum exprimé par la plus respectable autorité du judaïsme français. Ensuite et surtout, nous nous réjouissons carrément de la fidélité, un peu étroite peut-être, avec laquelle M. V. s'est attaché, dans le développement de sa thèse « à la table même des chapitres de l'*Amanât* ». A ceux qui ne lisent ni l'arabe, ni l'hébreu et qui ne peuvent atteindre les rares versions modernes de l'*Amanât*, partielles la plupart du temps et enfouies souvent dans des collections d'accès difficile, la faute de M. V., si faute il y a, paraîtra heureuse. L'*Amanât* était pour nous un livre clos; c'est désormais un livre ouvert ! Nous pouvons désormais suivre l'argumentation du Gaon sur des questions aussi importantes que l'existence d'un Dieu Créateur, les attributs divins, l'Unité divine (que S., en monothéiste rigoureux, déclare incompatible avec la Trinité chrétienne), sur la Loi divine, sur le libre arbitre, etc. On devine l'intérêt de l'ouvrage. Au seul énoncé des titres, surgissent en foule les comparaisons les plus suggestives avec les thèses homologues de la scolastique. Le plaisir réel que nous fit éprouver la lecture d'un ouvrage qui pour la plupart des lecteurs sera aussi neuf qu'il le fut

pour nous nous fait regretter d'autant plus vivement que nous ne puissions lui consacrer ici une analyse détaillée. Insistons, un instant encore, sur la tenue scientifique du travail. C'est à peu de chose près la perfection : *Sources* et *influence* de la philosophie de Saadia, biographie du Gaon, milieux où il a vécu, adversaires ou alliés et modèles (*Karaïtes* et *Muta-Kallimin*), rien n'est omis de ce qui touche au sujet. A côté d'une bibliographie copieuse, on trouvera un lexique des termes philosophiques arabes accompagnés de leurs équivalents hébraïques, tels qu'ils figurent dans la version d'Ibn Tibbon. Pour finir, mentionnons quinze pages (311-327) de corrections personnelles que M. V. croit devoir apporter à cette version, en se fondant sur l'excellente édition arabe de l'*Amanât* publiée par S. Landauer... *Sed, ne ultra crepidam, sutor!*

D'autres travaux de M. V. sont « en préparation »; l'un concerne la philosophie de Hasdaï Crescas; l'autre, la logique d'Aristote, d'après Maïmonide. Nous comptons, si Dieu nous prête vie, leur accorder notre plus sympathique attention. F. Jansen, s. i.

M. Ventura. *Le Kalâm et le péripatétisme d'après le Kuzari.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1934, (25 × 16 cm.), 100 p. Prix : 20 frs.

On sait que le « Kuzari » de J. Halléwi contient, à côté de sa partie positive qui est la « preuve du judaïsme » mais indépendante de toute théorie philosophique, une partie négative, où l'auteur critique la doctrine du Kalâm et le Péripatétisme arabe, tel qu'on le trouve chez Al-Fârâbi et surtout chez Avicenne. C'est un péripatétisme mâtiné de néoplatonisme. On connaît la méthode de M. V.. Renonçant aux synthèses hâtives et aux brillants tableaux d'ensemble, elle s'attache au texte original de l'œuvre, — ici il est arabe — et le dissèque au moyen de l'instrument philologique. Si le procédé paraît parfois un peu minutieux, il offre un avantage que rien ne remplace ; il livre exactement le contenu du livre ou de la partie de livre qu'on y soumet. Le philosophe qu'est M. V. a à son service un professeur d'arabe et un professeur d'hébreu. Leurs services lui permettent fréquemment de rétablir un texte vicié et d'écarter des traductions peu fidèles ou erronées. Les résultats auxquels aboutit cette méthode analytique sont du reste très précieux, même au point de vue général de l'histoire de la philosophie, de la philosophie juive en particulier. On admettait par exemple assez généralement, une influence d'Al-Gazâli sur Halléwi, tant est grande la similitude de leurs points de vues philosophiques et leur aversion commune pour les « *falacîfa* ».D'après M. V., il n'y aurait que « simple coïncidence » explicable par des circonstances de temps. De la doctrine kalâmistique, H. accepte l'interprétation mutazilite, concernant la création et les attributs divins, avec une préférence pour les opinions d'Abu Hudayl, un Kadarite c'est-à-dire un défenseur du libre arbitre contre les Acharites ou partisans du déterminisme théologique. Dans sa classification des actions, H. réserve une place à « l'action arbitraire » soit libre, réalisation d'un pur « possible », engageant la responsabilité de l'agent. Il n'admet pas que tout soit nécessaire ou impossible. Le Kalam n'est utile qu'aux hommes non inspirés ; encore leur

est-il parfois inutile ; il arrive même qu'il leur soit nuisible. Tel est son arrêt final.

Le péripatétisme visé par la critique de H. est celui d'Avicenne. Ce qui est dit touchant la création par intermédiaires, la science divine des individus, la causalité des sphères le démontre jusqu'à exclure la possibilité de l'erreur ; le point de vue du critique est celui d'un empiriste, très enclin au scepticisme touchant l'objet métaphysique. Comme Landauer l'avait reconnu, la psychologie critiquée par H. est celle d'Avicenne. Cette critique est une des parties les plus vivantes du livre ; elle est originale, savoureuse et non dépourvue d'ironie (pp. 83-88). Le point de vue du censeur devient ici celui de la tradition religieuse d'Israël. Cela est visible, surtout dans le rejet dédaigneux de l'explication naturaliste de la prophétie, union de l'intellect du prophète avec l'intellect actif séparé.

Le travail de M. V. est très instructif. En le lisant, le péripatéticien scolastique éprouvera plus d'une fois le plaisir de revoir de « vieilles connaissances ». L'hébraïsant trouvera à la fin du volume un lexique des termes techniques employés dans le chapitre de la psychologie. Le « Kuzari » fut en effet traduit en hébreu vers 1167 par Ibn-Tibbon.

F. Jansen, s. i.

S. Thomas d'Aquin. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio.* Editio novissima cura ac studio P. Fr. Angeli M. Pirotta, o. p. Turin, Marietti, 1934, (22 × 15 cm.), xxiv-748 p. Prix : 30 lires.

Cette nouvelle édition du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque est vraiment un modèle. Sans doute, ce n'est pas une édition critique, avec tout un appareil de variantes ; quoique le texte adopté, qui nous paraît être celui de l'*editio parmensis*, soit encore le meilleur que l'on ait jusqu'ici : comme l'auteur lui-même nous en avertit, c'est avant tout une édition pratique. On peut dire qu'elle l'est d'une manière remarquable ; il faut la feuilleter et la manier pour apprécier tous les perfectionnements de détails que l'ingéniosité du R. P. Pirotta a su y apporter pour en rendre l'usage plus commode. D'abord il a eu la très heureuse idée de diviser le texte en paragraphes numérotés, ce qui simplifie beaucoup les citations et les renvois; il serait fort à souhaiter que cet usage se généralisât pour toutes les œuvres de saint Thomas où ce dernier n'use pas du mode d'exposition par questions : tous ceux qui ont dû rechercher, dans les Commentaires d'Aristote et même dans la *Summa contra Gentes*, des textes cités seulement par le livre et la *lectio* ou le chapitre, savent combien il est difficile parfois de les retrouver dans les pages au texte compact des éditions ordinaires. Ensuite, on sait combien fréquemment on rencontre chez saint Thomas des formules comme celles-ci : *uti supra habetur*, *sicut infra dicetur*, etc. : ici, chacun de ces renvois est soigneusement précisé en note. Chaque lectio est précédée du texte d'Aristote dont elle est le commentaire : ce texte est la *versio antiqua* de G. de Mœrbeeke, dont saint Thomas s'est servi faute de mieux : mais l'éditeur a pris soin d'y ajouter en marge les correspondances aux divisions du texte grec de l'édition

de Bekker. Au texte d'Aristote fait suite une *synopsis* détaillée, rendue extrêmement claire par une disposition typographique fort ingénieuse, qui permet de se rendre compte immédiatement du contenu de chaque *lectio* et de ses rapports avec l'ensemble de l'ouvrage. Signalons encore un *Index nominum et terminorum* très abondant et détaillé (il comprend près d'une soixantaine de pages) et qui rendra certainement les plus précieux services. Tels sont les principaux mérites qui nous paraissent signaler cette nouvelle édition du Commentaire de l'Éthique. Nous sommes persuadés que tous ceux qui s'en serviront la préféreront à toutes les autres.

Ed. Brisbois, s. i.

M. Wittmann. *Die Ethik des Hl. Thomas von Aquin.* Munich, Hueber, 1933, (24 × 16 cm.), xvi-398 p. Prix : 15 Mk.

Le sous-titre de cet ouvrage en indique bien le double objet dans la pensée de son auteur : exposé systématique et examen des sources de la morale de saint Thomas. Celle-ci est analysée selon le cadre de la morale aristotélicienne dans lequel l'a conçue saint Thomas; mais l'auteur montre que, à ce cadre, saint Thomas a adapté un contenu sensiblement différent de celui d'Aristote, et s'inspirant surtout de saint Augustin et de l'Évangile.

Des deux points de vue selon lesquels la morale de saint Thomas est envisagée dans cet ouvrage, c'est, de toute évidence, au second que Mgr W. s'est attaché spécialement : la détermination des sources, ou plutôt de la parenté entre la morale thomiste et les conceptions morales de l'antiquité tant païenne que chrétienne; et il l'a fait avec l'érudition et la compétence que l'on pouvait attendre de l'auteur de tant de remarquables travaux sur la morale d'Aristote et de saint Thomas. Peut-être, l'historien a-t-il quelque peu fait tort au philosophe dans cet exposé : le souci constant de discuter les rapprochements et les différences entre la morale thomiste et les autres conceptions ne contribue guère à faire apparaître la pensée de saint Thomas dans ce qu'elle a d'original et fait même perdre de vue son unité profonde et sa cohésion.

L'ouvrage de Mgr W. est avant tout un ouvrage d'érudition, comme tel, de toute première valeur. Ed. Brisbois, s. i.

L. Lachance, O. P. *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas.* Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933, (33 × 16 cm.), 454 p. Prix : 50 frs.

Les discussions sur les fondements philosophiques du droit, qui ont excité un si grand intérêt dans les milieux juridiques en ces dernières années, n'ont pas manqué de susciter chez les philosophes scolastiques, tant du point de vue théorique que du point de vue historique, d'intéressantes recherches sur ces mêmes questions. Tel est, entre autres, le présent ouvrage, dans lequel le P. L. étudie la notion de droit selon la conception aristotélico-thomiste. Il ne s'agit pas ici d'un travail purement historique ou philologique : l'œuvre du P. L. est avant tout philosophique, et le recours aux textes ne fait que guider et confirmer l'exposé doctrinal.

L'auteur considère le droit non pas d'une manière empirique, suivant ce qu'il est en fait, ou suivant telles ou telles de ses déterminations, mais, comme le fait saint Thomas, suivant son essence métaphysique, et en tant que fondé sur la nature de l'homme et de son activité; c'est d'après cette conception métaphysique du droit qu'il en détermine les causes intrinsèques et extrinsèques. On sent dans son exposé une pensée toute pénétrée de la doctrine de saint Thomas, mais qui sait repenser celle-ci suivant des cadres et des modes d'exposition en harmonie avec les préoccupations modernes. Ceux qui ne connaissent la doctrine thomiste du droit que par les exposés, souvent étriqués, des manuels, ne manqueront pas d'être surpris, en lisant le P. L. de la merveilleuse actualité de cette doctrine et de la souplesse avec laquelle elle s'adapte, sans rien perdre d'elle-même, à la solution des problèmes que posent les conditions présentes du droit. Ils y verront en particulier combien saint Thomas est éloigné de cette conception individualiste qui a sévi dans les milieux juridiques depuis le XVIII^e^ siècle. L'ouvrage traite aussi, avec beaucoup de précision et de profondeur, la question parfois si embrouillée, des rapports du droit et de la loi.

Ed. BRISBOIS, S. I.

N. Copernic. *Des révolutions des orbes célestes.* Traduction avec introduction et notes par A. Koyré. Coll. Textes et traductions. Paris, Alcan, 1934, (19 × 14 cm.), VIII-154 p. Prix : 18 frs.

L'introduction dont M. Koyré fait précéder sa traduction au texte de Copernic est certainement ce qu'il y a de mieux dans ce volume.

Quant à la traduction, qui est la partie essentielle de l'ouvrage, elle est détestable. Il n'y a guère de phrases qui soient traduites parfaitement. Parfois, ce sont de simples négligences; mais les contre-sens ne sont pas absents.

Il est incompréhensible que M. Rey ait accepté une telle traduction dans une collection de textes devant servir à l'histoire des sciences.

A. GRÉGOIRE, S. I.

P. Zammit, O. P. *Cajétan. Scripta philosophica. De nominum analogia. De conceptu entis.* Rome, Angelicum, 1934, (22 × 17 cm.), XVIII-112 p.

Thomas De Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534). Opuscula œconomico-socialia. Rome, Angelicum, 1934, (22 × 17 cm.), XII-190 p.

A l'occasion du 4^e^ centenaire de la mort de Cajétan (1534), l'Institut Pontifical *Angelicum* a entrepris une nouvelle édition de l'ensemble des Opuscules du célèbre commentateur de saint Thomas. Les deux volumes que voici sont les premiers de la série philosophique, qui comprendra encore les *Commentaria in Isagogen Porphyrii, in Praedicamenta Aristotelis, in III Libros Aristotelis de Anima*, etc. Tous ceux qui s'intéressent au développement historique de la pensée scolastique, et spécialement de la pensée thomiste, se réjouiront de pouvoir enfin aborder dans son entièreté l'œuvre du commentateur le plus célèbre de saint Thomas. Car si

son *Commentaire sur la Somme Théologique* était devenu facilement accessible depuis que l'édition léonine des *Opera S. Thomae* l'avait jointe au texte de la Somme, il n'en était pas de même du reste de l'œuvre fort abondante de Cajétan, et en particulier de ses Commentaires sur Aristote, qui étaient vraiment devenus introuvables. Il est même étonnant, vu la notoriété de Cajétan, que l'on n'ait pas pensé plus tôt à donner une nouvelle édition de ses œuvres, comme on l'a fait pour les autres grands thomistes : Capreolus, Sylvestre de Ferrare, Jean de saint Thomas. Voilà maintenant que c'est chose faite, ou tout au moins commencée, grâce à l'heureuse initiative de l'*Angelicum*.

Cette nouvelle édition sera collationnée, nous dit-on, sur les meilleures éditions antérieures, avec notation des variantes. Pour les présents volumes, ces éditions se ramènent à quatre principales, parues entre 1506 et 1588. Nous nous permettons de signaler encore aux éditeurs l'édition de 1567 : Antverpiae, J. Seltii ; cette édition contient, en particulier pour le *De nominum analogia*, certaines variantes qui ne manquent pas d'intérêt, nous semble-t-il, et que la nouvelle édition ne signale pas. Nous ne voyons pas non plus les raisons qui ont déterminé les éditeurs à s'attacher de préférence au texte le plus ancien, celui de 1506 : ne serait-il pas possible que Cajétan, mort seulement en 1534, ait lui-même apporté des variantes ou des compléments à son premier texte dans les éditions ultérieures de ses traités ? Évidemment ces remarques n'ont pas grande portée, car en réalité les variantes des diverses éditions ne touchent à rien d'essentiel de la pensée de Cajétan. On ne peut que rendre hommage au sens critique qui a présidé à leur choix, car il en résulte un texte vraiment amélioré et très clair.

Ed. Brisbois, s. i.

P. Johanns, S. I. *Vers le Christ par le Vedanta. II. Vallabha.* Traduit de l'anglais par L. M. Gauthier. Coll. Museum Lessianum, Section philosophique, n° 14, 1933, (23 × 15 cm.), x-242 p. Prix : 27 frs.

Ce second volume de la traduction française de *To Christ through the Vedanta*, du Père P. Johanns, s. i. (articles parus dans le *Light of the East*, Calcutta) est le premier ouvrage en une langue européenne sur le philosophe indien Vallabha († 1533). Il fait suite au premier volume : *Çankara et Ramanuja*, traduit par le P. M. Ledrus, s. i. (Lessianum 1932). Vallabha est philosophe à l'indienne, c'est-à-dire à la fois métaphysicien, théologien et maître spirituel. Pour le traduire et l'interpréter il ne pouvait suffire d'être excellent sanscritiste. Nul mieux que le P. Johanns n'était capable de pénétrer cette pensée subtile et hardie, d'en saisir la psychologie profonde, de sympathiser à ses élans généreux. — L'analyse du système constitue la première partie du volume. Dans la deuxième partie, le P. Johanns compare Vallabha à ses prédécesseurs, critique ses déficits et dégage les matériaux utiles qu'il apporte à une reconstruction indienne de la *philosophia perennis*. Une troisième partie très courte, « Le cœur de l'Inde », nous fait pénétrer plus profondément encore dans les aspirations secrètes de l'âme hindoue. En une quinzaine de pages, d'une éloquence émouvante, le P. Johanns montre comment seul Notre-Seigneur Jésus-Christ peut satisfaire à cette

soif d'union divine, et combien surabondamment Il y satisfait : *Vers le Christ par le Vedanta*. Pour les lecteurs hindous du *Light of the East*, cette étude sur le maître Vallabha se termine tout naturellement par un appel à examiner l'offre du catholicisme. Le lecteur catholique européen devra peut-être bien reconnaître, lui aussi, que le Vedanta, présenté par le P. Johanns, lui fait pénétrer et apprécier davantage l'inépuisable richesse de sa foi catholique.

C'est assez dire le service qu'a rendu M. Gauthier en offrant aux lecteurs cette traduction française. Le travail n'aura certes pas été facile, il n'en est pas moins parfaitement réussi. Ce second volume n'achève pas encore la traduction des articles du P. Johanns; nous osons espérer que le reste suivra bientôt. J. BAYART, S. I.

F. Olgiati. *Il significato storico di Leibniz.* Coll. Publicazioni della Università del Sacro Cuore. Serie prima : Scienze filosofiche. Vol. XIV. Milan, « Vita e Pensiero », 1933, (26×17 cm.), 252 p. Prix : 15 lires.

M. Olgiati se propose de montrer que l'idée inspiratrice qui éclaire l'ensemble de l'œuvre leibnizienne est celle du développement et de l'histoire : « Il senso che egli ebbe dello sviluppo e della storia è il centro e la sorgente che ci darà la spiegazione di tutto »; et que Leibniz a surtout influencé le mouvement des idées par son sens génial du développement historique.

L'auteur n'a pas de peine à mettre en évidence dans la philosophie de Leibniz la mise en œuvre des thèmes généraux de rationalité et d'harmonie, de continuité et de dynamisme, qui peuvent en effet former la substruction d'une philosophie de l'histoire. Mais il ne montre pas, et pour cause, que Leibniz ait ne fût-ce qu'esquissé une philosophie de l'histoire, ni que le besoin de donner un sens à l'histoire ait été un des principes animateurs de la pensée leibnizienne, ni même que, dans la conception dynamique de Leibniz, le développement historique ait jamais occupé le premier plan.

Quand même on prouverait ces choses, il ne faudrait pas pour autant expliquer tout Leibniz en fonction des idées du développement et de l'histoire. Est-il nécessaire, ou n'est-ce pas plutôt une tentative assez vaine, de vouloir ramener à l'unité d'une formule l'inspiration de l'un des esprits les plus universels du monde moderne ? La pensée de Hegel, plus que celle d'aucun autre philosophe, fut stimulée par les grandes données historiques; et le système hégélien prétend livrer la clef de toute l'histoire humaine. Cependant l'idée du développement historique n'est pas l'âme de toute la philosophie hégélienne. Elle est beaucoup moins encore l'âme de la philosophie de Leibniz.

Certes, cette philosophie peut fournir à l'histoire de l'humanité un principe (très général) d'intelligibilité; et Leibniz a dû s'en rendre compte. Cela M. Olgiati l'a fort bien montré. Il nous fait voir aussi que le leibnizianisme de la finalité immanente et de l'harmonie universelle, pour n'avoir pas été mis en valeur par Wolff, n'en a pas moins influencé les conceptions historiques

de Lessing et de Herder, l'évolutionnisme de l'idéalisme allemand, et la vision du monde de Schiller et de Gœthe. ED. DHANIS, S. I.

H. J. De Vleeschauwer. *Immanuel Kant.* Coll. « Philosophische Bibliotheek ». Bruxelles, Standaard, 1931, (23 × 17 cm.), 354 p. Prix : 50 frs.

Cet ouvrage permettra désormais au public lettré flamand de prendre contact, dans sa langue, avec la vie et l'œuvre du penseur de Königsberg. Tout en ne négligeant pas, chez Kant, le moraliste, l'auteur étudie surtout le théoricien de la connaissance. Quoique l'auteur se serve abondamment des ouvrages des biographes et interprètes de Kant, il n'est pas cependant un simple compilateur. Bien souvent il signale ce qui lui paraît caractéristique des époques et des ouvrages. Nous regrettons que l'auteur n'ait pas donné sa bibliographie au début de chaque chapitre : son ouvrage est bien plus qu'une première introduction. Une distraction — assez importante, il est vrai — se rencontre à la page 23; en réalité, la mère de Kant a précédé son père de 9 ans dans la tombe.

Concluons : on ne sera pas toujours d'accord avec l'auteur, cependant personne ne perdra son temps à lire et à étudier son ouvrage.

G. DELANNOYE, S. I.

G. Noël. *La logique de Hegel.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1933, (25 × 16 cm.), VIII-190 p. Prix . 30 frs.

Réimpression du livre de M. G. Noël, paru une première fois en 1897, après avoir été préparé par une série d'articles de la *Revue de métaphysique et de morale.* Après plus de trente ans, il reste un des rares livres français consacrés à l'hégélianisme, et le seul parmi eux qui donne un exposé un peu approfondi de la « Logique » de Hegel. Nul doute que cette réimpression ne rende service aux travailleurs. ED. DHANIS, S. I.

H. Gouhier. *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme. I. Sous le signe de la liberté.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1933, (25 × 16 cm.), 316 p. Prix : 32 frs.

En écrivant cette histoire de la jeunesse d'Auguste Comte, M. Gouhier a voulu montrer dans quelle atmosphère s'est formée chez Comte « cette image positiviste du monde » qui est à la base de toute son œuvre philosophique. Car, si Auguste Comte fut un esprit puissant et original, il ne le fut pas à la façon révolutionnaire d'un Descartes, mais, au contraire, en acceptant les directions de pensée de son temps : sa philosophie, dit M. Gouhier « fut une vision par transparence de l'actualité ». On comprend que l'étude des conditions historiques dans lesquelles elle s'est formée ait une importance toute spéciale pour une telle philosophie.

Ce premier volume va jusqu'à la rencontre de Comte avec Saint-Simon. Une des conclusions qui se dégage de l'exposé de M. Gouhier est que l'influence de Saint-Simon ne fut pas aussi décisive sur Comte que l'ont cru

certains historiens; mais déjà dès le lycée de Montpellier, on assiste à « la naissance de l'Univers qui deviendra positiviste ». Ed. Brisbois, s. i.

L. De Raeymaeker. *De philosophie van Scheler.* Coll. Vragen van onzen tijd. nº 2. Malines, Het Kompas, 1934, (18 × 12 cm.), 86 p. Prix : 7 frs.

Voici un modèle d'exposé clair, simple, pénétrant, vivement sympathique à l'auteur qu'il présente et pourtant loyal et sans détour dans les critiques et les réserves jugées nécessaires. M. De Raeymaeker ne cache point les faiblesses de vie et de pensée de Max Scheler; mais il lui est plus agréable de souligner les mérites du philosophe et ses idées les plus suggestives sur l'importance de l'expérience interne, la nécessité d'étudier la vie de l'homme concret, l'activité spirituelle de la personne, etc. Parmi les erreurs ou les insuffisances qu'il dénonce, nous retiendrons surtout l'absence de démonstration de plusieurs thèses importantes, affirmées avec feu et conviction, mais non pas rigoureusement établies. Cette faiblesse qui se fait regretter chez plus d'un phénoménologue et semble liée à leur conception de la philosophie n'est-elle point la rançon dont ces réactionnaires paient leur méconnaissance de la méthode transcendantale ?

A. Hayen, s. i.

E. Rideau. *Les Rapports de la Matière et de l'Esprit dans le Bergsonisme.* Bibl. de Philosophie Contemporaine. Paris, Alcan, 1933, (14 × 22 cm.), 182 p. Prix : 20 frs.

E. Rideau. *Le Dieu de Bergson.* Ibid., 1933, (12 × 18 cm.), 138 p. Prix : 15 frs.

Composées avec la sympathie qui seule saisit fidèlement la vraie pensée d'autrui, écrites en une langue qui, sans égaler son aisance ni sa limpidité, rappelle parfois celle du maître, les deux thèses du P. Rideau offrent d'autant plus d'intérêt qu'elles se complètent l'une l'autre. La première, remarquable surtout de pénétration, de souplesse et de docilité au philosophe qu'elle étudie, essaie une présentation systématique du bergsonisme. La seconde prend position à propos d'un chapitre de doctrine particulièrement important aux yeux d'un catholique, et ne craint pas de formuler de franches critiques, avec toute la déférence d'ailleurs et la cordiale admiration qu'inspirent la maîtrise de M. Bergson et sa loyale et pieuse intelligence de nos grands mystiques.

Pour être comprise selon son vrai sens, une philosophie plus que toute autre doctrine doit être non point soumise dès l'abord aux regards méfiants de la critique, mais aimée, découverte et, pour ainsi dire, vécue « de l'intérieur ». Aussi le P. Rideau s'appliqua-t-il, par une méditation attentive, par une familiarité prolongée, à s'imprégner de la pensée de M. Bergson en lui conformant, au moins pour quelque temps, son propre génie et ses moyens d'expression, style et vocabulaire. Sans pouvoir assez louer le désir d'objectivité qui l'anime, nous avons pourtant, à le lire, éprouvé un regret. Trop exclusivement soucieux de fidélité au maître qu'il nous présente, le P. Rideau n'oublia-t-il pas d'éclairer aussi « de l'extérieur » une pensée à

laquelle il ne pouvait s'identifier totalement et que déterminèrent, d'ailleurs, partiellement maintes influences étrangères (celle de Kant, par exemple, d'autant plus nette que la réaction de M. Bergson fut plus vive et plus persévérante, celle de Nietzsche, et bien d'autres encore) ? Son exposé y eût gagné, croyons-nous, en fermeté et même en pénétration; du même coup, il nous eût permis d'apprécier à leur juste valeur l'importance et l'originalité de l'apport bergsonien à l'histoire de la philosophie. Que si, bravant les sourires que, malgré sa très large bienveillance, M. Bergson eût peut-être encouragés secrètement, le P. Rideau eût osé confronter au moins quelques points du bergsonisme avec la scolastique, son exégèse n'eût-elle pas gagné en clarté, en attrait et en persuasion aux yeux mêmes des critiques visés par l'apologie de la conception bergsonienne de l'intelligence ? Dans ses deux études, le P. Rideau se préoccupe de dissiper à ce sujet de fâcheux malentendus. De fait, plus d'un scolastique s'est mépris sur la vraie pensée de M. Bergson, sur la portée de son dessein philosophique, sur ce que d'un mot barbare on appelle aujourd'hui son épistémologie. Peut-être cependant la justification ici présentée ne rassurera-t-elle pas toutes les défiances, à cause de son imprécision et, à notre sens, à cause des concessions trop larges qu'elle accorde au philosophe de l'intuition. Mais l'imprécision de ces passages et d'autres encore (telles les pages, par ailleurs si intéressantes, consacrées à l'intuition bergsonienne, à la volonté, à l'amour qui « nie l'intelligence ») ne diminue ni le charme ni le prix de l'interprétation que tente le P. Rideau du bergsonisme et de son évolution.

En achevant de lire *Les Rapports de la Matière et de l'Esprit*, on se demande, indécis, si le bergsonisme ne serait pas malgré tout virtuellement panthéiste. Cette appréhension est à peu près complètement dissipée par *le Dieu de Bergson*, dont les conclusions, établies dès avant 1932, furent confirmées par l'apparition des *Deux Sources*. Voilà certes qui inspire confiance dans la perspicacité et l'objectivité de notre auteur. Malgré la chaude sympathie qui l'inspire et qui l'éclaire, ce second livre du P. Rideau marque pourtant avec fermeté les ignorances, les méprises ou les lacunes qu'un catholique regrette jusque dans l'élaboration la plus achevée du bergsonisme : méconnaissance du caractère dogmatique de l'Église des mystiques chrétiens, oubli du péché, etc. Ce qui manque surtout à M. Bergson, conclut son respectueux critique, c'est un supplément d'enquête. Assurément; mais nous ajouterions volontiers, malgré le P. R., qu'à la *philosophie* de M. Bergson manque aussi et même avant tout une confiance plus entière dans l'*intelligence* dont le domaine déborde largement les limites restreintes de l'*entendement*. Malgré cette insuffisance, que nous croyons embarrassante pour les disciples du maître et dangereuse s'ils se faisaient théologiens, la route « ouverte » par M. Bergson ne mènerait-elle pas pourtant ceux qui la voudront suivre docilement et sans arrêt jusqu'à la communion, dans l'Église, avec des grands mystiques chrétiens, jusqu'à la *participation*, à notre tour et avec eux, de « ce que fut complètement le Christ des Évangiles » ?

A. HAYEN, S. I.

I. v. Kologriwof. *Die Metaphysik des Bolschewismus.* Coll. Bücherei der Salzbourger Hochschulwochen. Band. III. Salzburg, Pustet, 1934, (22 × 14 cm.), 80 p. Prix : 2,20 Mk.

Léninisme et marxisme ne sont point synonymes. Malgré sa signification mondiale, le bolchévisme est un phénomène spécifiquement russe, et la révolution de 1917 n'arracha point aux influences de son passé le grand pays qu'elle désola. Telle est la thèse que développe le P. Kologriwof en un vaste exposé d'ensemble, attrayante par la connaissance du dernier siècle de l'histoire russe qu'elle révèle et surtout par le fervent amour de la Russie qui l'inspire. A. HAYEN, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme

R. DESOMER. *Jésus notre maître. Commentaire des évangiles des dimanches et des fêtes importantes, fasc. 1.* Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André, 1934, (22 × 14 cm.), nombreuses illustrations, 176 p. Prix : 8 frs.

Il serait difficile d'offrir meilleure aide à tous ceux que leur fonction amène à expliquer l'évangile. L'auteur procède uniquement par questions et réponses; les deux séries sont parfaites : précises, mais sans rien d'artificiel et d'aride. D'ailleurs, là où un développement est à sa place, on est sûr qu'il y vient et pris dans les meilleurs ouvrages. Les différents points de vue sont représentés : histoire, géographie, dogme, morale, piété; toujours avec exactitude et simplicité. C. SEVRAIN, S. I.

F. BOURGOING. *Méditations sur les vérités et excellences de Jésus-Chist Notre-Seigneur. I-III. 35e édition, revue par P. Ingold.* Paris, Téqui, 1934, (15 × 10 cm.), XXIV-486 p., 514 p., IV-568 p.

Réimpression de l'ouvrage principal du grand oratorien. Bossuet l'avait en estime toute particulière et constatait que ces méditations étaient dans toutes les mains. Elles n'ont rien perdu de leur valeur et seront toujours goûtées des personnes religieuses comme des séculières. Trois petits volumes de maniement fort commode. C. SEVRAIN, S. I.

Le Christ doit régner. Manuel pour les membres du Pro Apostolis. Louvain, « Pro Apostolis », 1934, (15 × 11 cm.), 108 p. Prix : 3 frs.

Excellent petit manuel artistiquement présenté et contenant, outre quelques mots sur l'origine du P. A., sur son idéal et sur ses réalisations, un choix abondant et varié de prières missionnaires. A recommander à tous ceux qu'intéresse l'apostolat missionnaire. G. LAURENT, S. I.

E. NEUBERT. *Mon idéal. Jésus fils de Marie.* 2e éd. Rèves (Hainaut), Postulat Marianiste, 1934, (14 × 9 cm.), 158 p. Prix : 5 frs.

Jésus nous présente sa Mère comme l'Idéal de la vie chrétienne. A son tour, Marie nous transformera en Jésus et nous aidera à être apôtres et corédempteurs. Tant par le style que par l'onction, « Mon Idéal » est une « Imitation de Marie ». L. GODIN, S. I.

V. Poucel. *École de Jésus pour l'enfant.* Paris, Flammarion, 1934, (25 × 18 cm.), 158 p., nombreuses illustrations. Prix : 15 frs.

Le P. Poucel est un spécialiste du style adapté aux enfants, et il y est vraiment un maître excellent. Aucun doute que ses petits lecteurs ne s'enchantent du nouveau livre; aussi est-ce là un des meilleurs cadeaux à leur offrir. Aucun doute non plus que beaucoup de papas et de mamans s'y laisseront prendre et y apprendront avec délices pas mal de choses très utiles et qu'ils ont oubliées. Nous le conseillons encore vivement à ceux et celles qui par leur situation doivent parler à ce petit peuple charmant et difficile.

C. Sevrain, s. i.

Varia.

J. Leclercq. *Albert, Roi des Belges.* Bruxelles, Éditions de la Cité chrétienne, 1934, (20 × 13 cm.), 234 p. Prix : 15 frs.

Fixer la physionomie morale du roi Albert, deux mois seulement après sa mort, était vraiment une gageure. Monsieur l'Abbé Leclercq y a réussi pourtant et très heureusement, en se basant uniquement sur les documents qui sont à la portée de tous. On ne peut parcourir ce livre sans se dire à soi-même : c'est bien lui, tant le roi était proche du cœur de son peuple. Ce qui ressort surtout de ces pages émouvantes, c'est la hauteur de vues du regretté monarque. Tout, dans ses discours, dans son action, dans sa vie publique comme dans sa vie privée, respire la noblesse de son âme, sa volonté éclairée et tenace de redonner à son peuple et à l'humanité le sens de la vraie et seule grandeur.

L'auteur ne pouvait mieux terminer cette biographie du Roi Albert que par l'anecdote suivante. Lorsqu'on entra dans son bureau après sa mort, on trouva un livre ouvert sur sa table : « La révolution nécessaire » de R. Aron et A. Dandieu. En dessous du titre, le Roi avait écrit de son écriture régulière : « morale et spirituelle ». « Morale et spirituelle ! » Les derniers mots qu'il ait écrits. Toute sa vie.

G. Laurent, s. i.

L. Rouzic. *Le Maréchal Foch. L'homme, l'œuvre, l'inspiration.* Paris, Téqui, 1934, (18 × 12 cm.), xiv-112 p. Prix : 5 frs.

Le titre seul nous indique un sujet intéressant. Si l'ouvrage est très captivant, c'est que le maréchal Foch nous est décrit (en un style souple et alerte) comme le grand vainqueur de la guerre mondiale, l'homme de devoir et de conscience, l'homme d'une foi saine et inébranlable, en un mot, le vrai « miles Christi ».

Livre à recommander aux jeunes pour qu'ils apprennent que ce ne sont pas toujours les mieux doués qui réussissent dans la vie, mais les travailleurs et les hommes de volonté.

J. Timbal.

P. Sanson. *Douleurs des hommes d'aujourd'hui.* Coll. Les bonnes lectures. Paris, Flammarion, 1934, (20 × 14 cm.), 96 p., plusieurs gravures. Prix : 3,95 frs.

Mgr A. Baudrillart. *Vocation de la France.* Même Collection, 1934, 96 p., gravures. Prix : 3,95 frs.

G. Goyau. *Le cardinal Mercier devant l'Allemagne.* Même Collection, 1934, 94 p., gravures. Prix : 3,95 frs.

Mgr A. Le Roy. *A 5.000 mètres d'altitude en Afrique.* Même Collection, 1934, 96 p., gravures. Prix : 3,95 frs.

La collection « Les Bonnes Lectures » nous présente quatre nouveaux volumes. Les noms des auteurs et les titres en sont une recommandation suffisante pour qu'il soit inutile d'en faire un commentaire. Nous pouvons assurer le lecteur qu'il ne sera pas déçu. Nous lui recommandons spécialement le livre du P. Sanson. Le livre de Mgr Le Roy est le récit abrégé de sa première expédition au Kilima Najaro en 1890. J. COMELIAU, S. I.

A. Bessières. *Les fiancés de Léningrad.* Paris, Editions Spes, 1934, (19 × 12 cm.), 298 p. Prix : 10 frs.

Bien mieux que des études savantes ou de sèches énumérations, un récit qui prend les formes mêmes de la vie fera voir toute l'horreur du bolchevisme. C'est pourquoi le R. P. a écrit ce roman, d'ailleurs tout entier construit sur des faits rigoureusement contrôlés.

Le volume ne convient qu'aux grandes personnes; mais l'auteur ne pouvait dire moins, ni voiler davantage. Nous souhaitons à son livre, d'une émotion poignante, un très grand succès. C. SEVRAIN, S. I.

WILNED. *Si les hommes avaient su regarder les bêtes... Esquisses biologiques.* Coll. « Je sème ». Paris, Téqui, 1933, (19 × 12 cm.), XII-180 p., nombreuses gravures. Prix : 10 frs.

Petit livre de vulgarisation apologétique, qui a mérité une préface enthousiaste du savant Abbé Th. Moreux. Une trentaine d'esquisses biologiques, courtes et fraîches, mettent en parallèle quelques-unes de nos inventions techniques modernes avec ce qui se trouve réalisé — et combien plus parfaitement! — dans la nature, en particulier chez les animaux. Si les hommes avaient su regarder l'argyronète faire sa cloche, s'ils avaient mieux observé les insectes respirant sous eau, les guêpes construisant leur nid, s'ils avaient su regarder comment vole un capricorne... n'auraient-ils pas trouvé plus tôt leur cloche à plongeur, l'équipement du scaphandrier, le principe du carton et la formule du monoplan?... Nous ne le pensons pas! La question, du point de vue théorique, nous semble entièrement mal posée. Comme élément de mise en scène, elle a toutefois sa valeur. Elle rend la lecture plus agréable et plus attachante, et elle peut susciter chez le lecteur non initié aux sciences naturelles d'utiles et bienfaisantes réflexions. Seulement, l'interprétation souvent naïve, parfois même erronée, de certains faits et de leur partie apologétique, risque, nous paraît-il, d'offenser un lecteur plus averti. A. R.

EUG. DUPLESSY. *Victor Hugo « apologiste ».* Paris, Téqui, 1935, (19 × 12 cm.), VIII-160 p. Prix : 5 frs.

Victor Hugo a écrit de bien vilaines choses sur la religion; mais de très belles aussi. On a tant abusé des plaisanteries de mauvais goût, qu'il valait la peine de recueillir et de grouper ce qu'il nota dans ses bons moments. La réédition de ce petit livre pour le cinquantenaire (1935) de la mort du poète, sera la bienvenue chez les apologistes. C. SEVRAIN, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*